



کتابخانه مرکزی و مرکز اسناد دانشگاه تهران

بخش دیجیتال

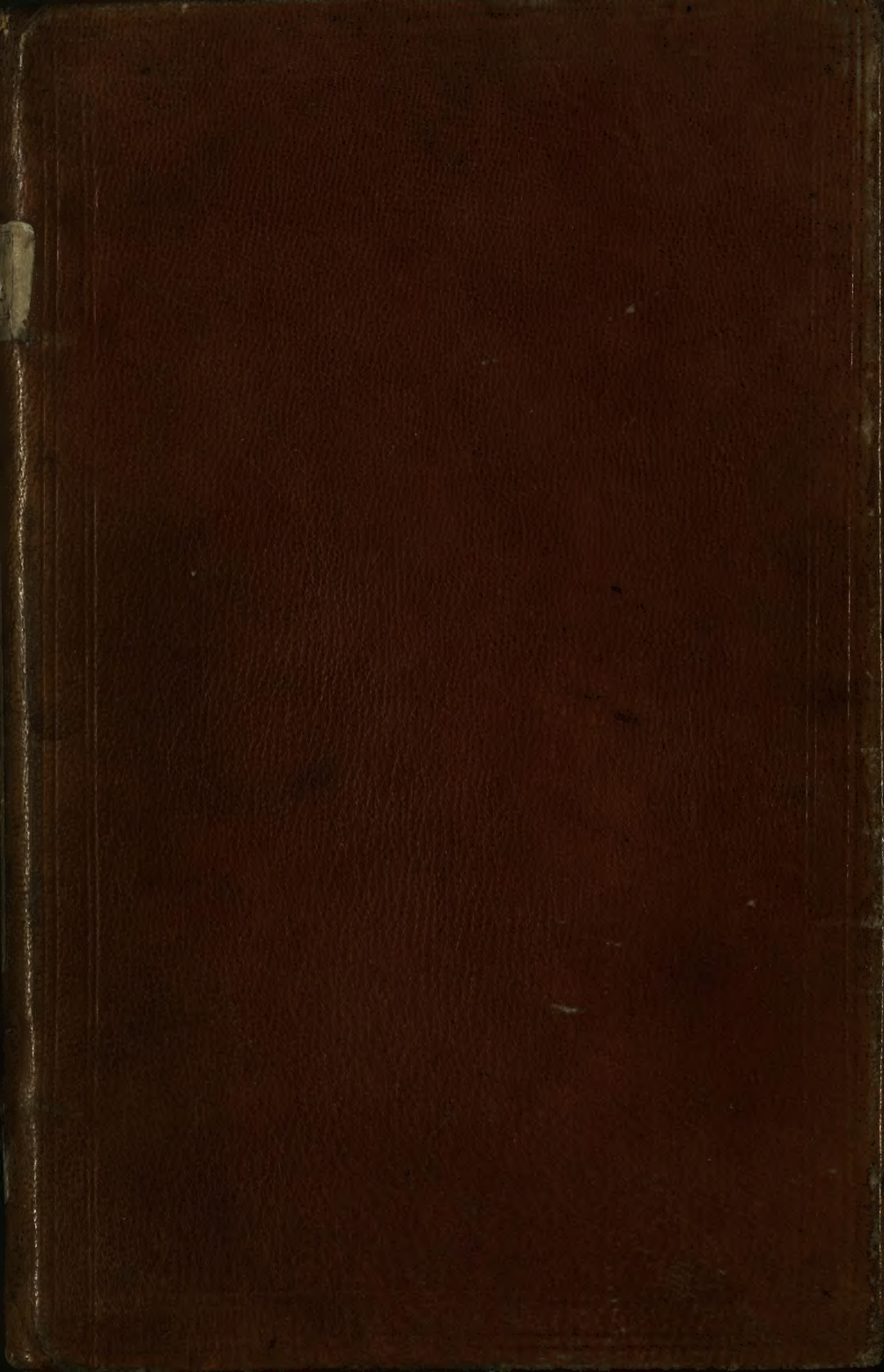
نام کتاب: مجموع

مؤلف: —

شماره کتاب: ۲۸۲ مکمل

اندازه: ۲۰/۵ × ۱۲/۵

تاریخ تصویربرداری: ۱۳۸۹ شهریور





کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران

از مجموعه نسخه های خطی اهدائی

سید محمد مشکوة

شرح الشيخ أبي عبد الله المفيد على
رسالة محمد بن أبيه تقي الدين الصدوق

المشتق باعتقاد
انوار المكوت في شرح ابي قوت للعلامة ابي
داود قوت له بر اسم بن فخر

ترجمه در فضيلت خواجه نصير الدين طوسي فخر الدين

السلامة السيد محمد بن طاهر ابي
رسالة انوار البحار في شرح كتاب ترمذ

المسند بقرآن ٦٣ الف

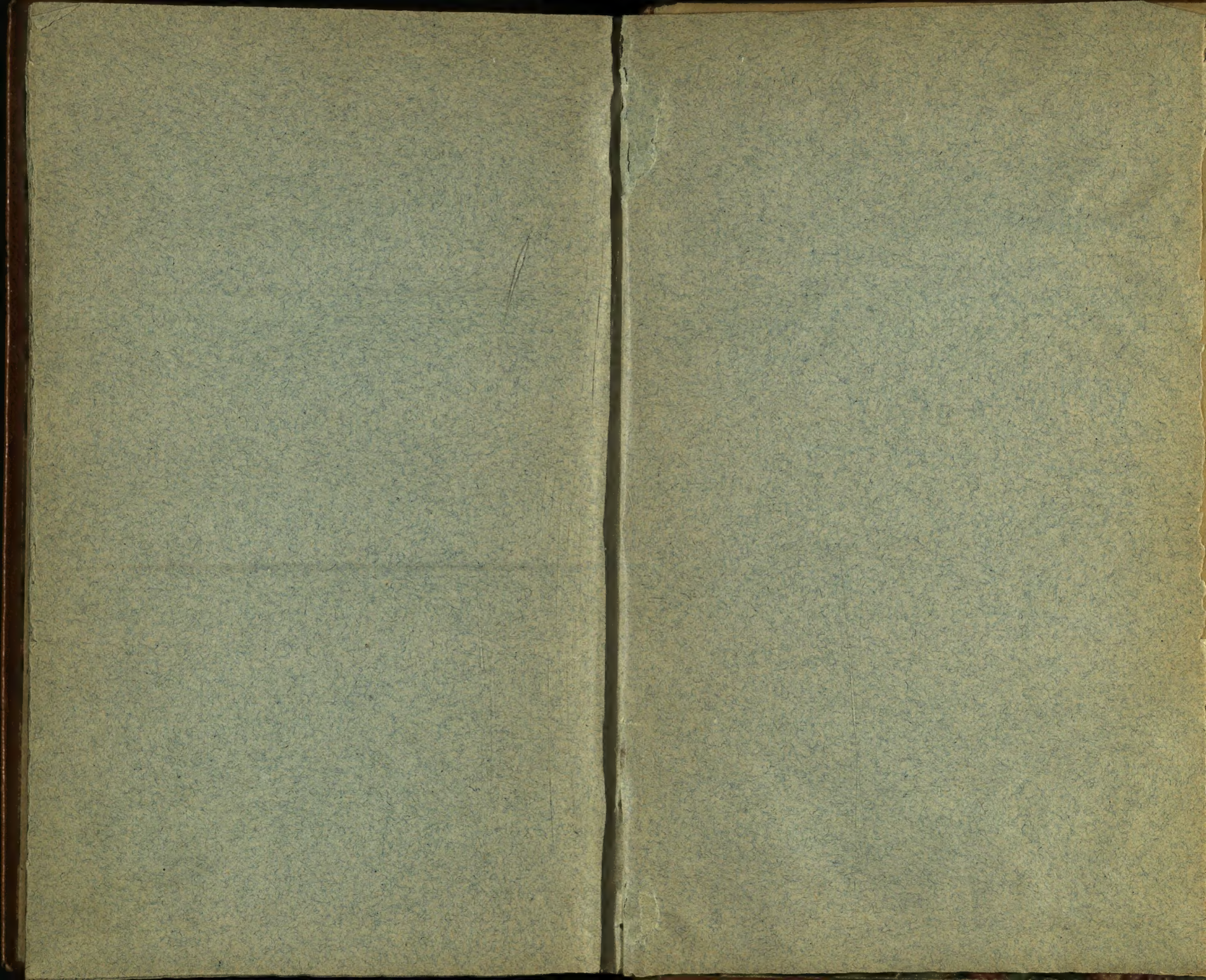
قاسم اب
لواح ١٩٣

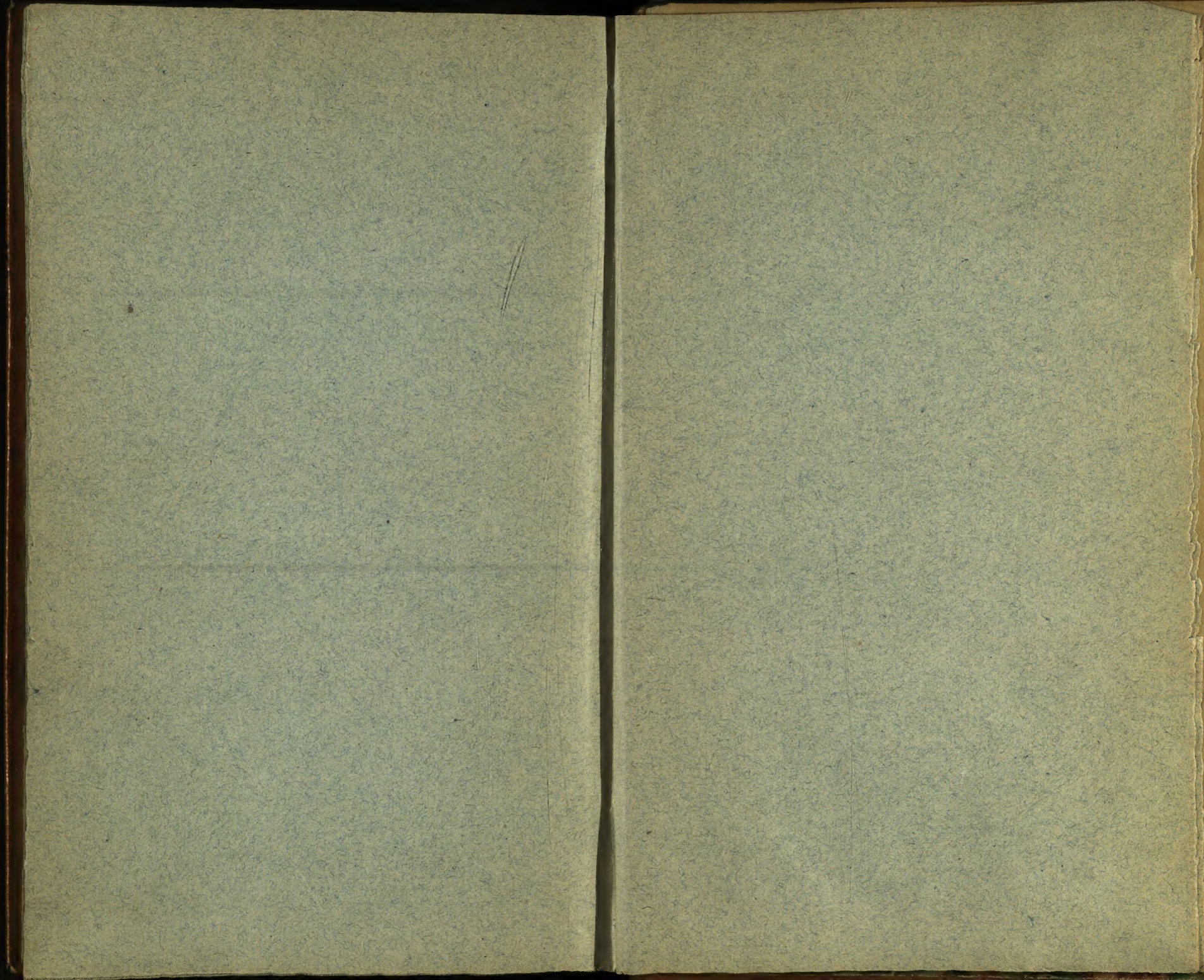
٢٠/٥ X ١٢/٥

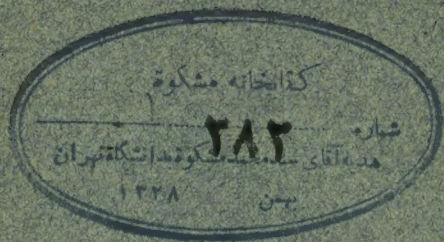
١٢/٥ X ٧/٥

١٩

ط







بحمد الله الرحمن الرحيم ويدرسه
 الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين
 قال الشيخ ابو جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه في قوله تعالى يوم
 عن ساق والساق وجه الامر وشدة قال الشيخ المفيد ومعنى قوله تعالى
 يكشف عن ساق يريد يوم القيمة يكشف عن امرئ يد صغرت عظم
 وهو الحجاب والموتفة على الاعمال والجزاء على الافعال والظهور والسرور
 وانكشف البواطن والمواقف على الحقائق والتهبات فعبس بالساق عن الشدة
 ولذلك قالت العرب فيما عبرت به عن شدة الحرب وصعوبتها قامت الحرب
 عن ساق قالوا قامت الحرب بنا على ساق وقال ايضا وهو سعد بن خالد
 كشفت لهم عن ساقها وباد من الشرا الصراح وبيت عقاب الموت يحقق
 تحتها الاجل المتاح ومن ذلك قولهم قد قامت السوق اذا زدهم اهلها و
 واستدامها بالبايعات والمشارقة ووقع الجدد في ذلك والاجتهاد
 فضل ومضى في كلام ابي جعفر رحمه الله شاهدا باليد عن القدرة قوله
 تعالى واذا ذكر عبدنا داود ذا الابد فقال ذا القوة قال الشيخ المفيد وفيه وجه اخر
 وهو ان الابد عبارة عن النعمة قال الشاعر على اياك لست اكفرها و
 واما الكفر بها ان لا تذكر النعم فيقول داود ذا الابد ان يريد به النعم
 قوله تعالى بل يراه مبسوطان يعني نعمتيه العامين في الدنيا والاخرة وقال
 ابو جعفر في قوله تعالى ونحت فيه من روح فقال في روح مخلوق

اضاف

ط
السعي

اضافها لانفسه لما اضاف اليها الى نفسه وان كان خلقا قال في
 المفيد ليس وجه اضافته الروح الى نفسه والنسبة اليه من حيث
 الخلق حسب بل الوجه في ذلك التميز لهما بل الاعظام والجلال
 والاختصاص بالاكرام والتبجيل من جهة التحقق بهما ودل
 بذلك على انها مختصان عنه بكرامة وجلال لم يجعله لغيرهما
 من الارواح والنبوت فكان الغرض من ذلك دعاء الخلق الى
 اعتقاد ذلك فيهما والاعظام لهما به فصل والذي قاله ابو جعفر
 رحمه الله في تفسير قوله تعالى ما منعك ان تسجد لما خلقت سيدى
 المراد بقدرتي وقوتي ليس هو الوجه لان زيد تكرار المعنى كما
 قال بقدرتي وقدرتي او بقوتي وقوتي اذ القدرة هي القوة والقوة
 هي القدرة وليس لذلك معنى في وجه الكلام والوجه ما قدمناه من ذكر
 النعمة وان المراد بقوله ما منعك ان تسجد لما خلقت سيدى انما اراد
 به نعمتي اللتين هما الدنيا والاخرة والباء في قوله سيدى يقوم مقام
 اللام فكانه قال سيدى يريد به نعمتي كما قال وما خلقت الجن والانس
 الا ليعبدون والعبادة من الله تعالى نعمة عليهم لانها تعقبهم ثوابا
 تعالى في النعم الذي لا يزل وفي تاويل الاية وجه اخر وهو ان المراد
 باليدين فهما هما القوة والنعمة فكانه قال خلقت بقوتي ونعمتي وفيه
 وجه اخر ان اضافته اليدين اليها انما يريد به تحقيق الفعل والتركيب
 اضافته اليه وتخصيصه به دون ما سوى ذلك من نعمة او قدرة او
 غيرها وشاهد بذلك قوله تعالى ذلك بما قدمت يدك وانما اراد
 ذلك بما قدمت من فعلك وقوله تعالى وما اصابكم من مصيبة فيها

كسبت ايديكم والمراد به فيما كسبتم والعرب تقول في امثالها لا تكتسبوا
 نفع بئس ذلك فقلت ذلك وتولدت وصعته واخرته وان لم يكن الا
 استعمل به جار حسيه الله تعالى في قوله ذلك الفعل فضل وذكر ابو جعفر
 رحمه الله تعالى في اخاد عود الله وهو خادهم ونسوا الله فسيهم ومكر واو
 مكر الله الله يستهزئ بهم ان العبارة بذلك كلمة عن الاجزاء على الافعال وهو
 كما قال الان لم يذكر الوجه في ذلك والوجه ان العرب تسمى الشيء باسم
 عليه للتعلق في ما بينهما والمقارنة فلما كانت المجازي عليها متعلقة
 لهذه الاسماء كان الخبز يسمى باسمها قال الله تعالى الذين ياكلون
 البناي ظلم انما ياكلون في بطونهم فارسمي ما ياكلون من الطيبات
 تسمى النار وجعله نار الان الخبز عليه النار فصل ذكر ابو جعفر رحمه
 الله ان النسيان من الله يحري مجرى الخاد عود منه العصاة وان يسمى
 ذلك باسم المجازي عليه والوجه فيه غير ذلك وهو ان النسيان في اللغة
 الترك والتاخير قال الله تعالى ما ننسى من ايترو ننسها نأت بحجر
 منها او مثلها يريد ما ننسى من ايترو ننسها على حالها او نؤخرها فالله
 بقوله تعالى نسوا الله تركوا طاعة الله وقوله فسيهم يريد بتركهم
 من ثوابه وقوله نسوا الله انما هو انفسهم الى الجاهم الى ترك تعاهدها و
 مراعاتها بالصالح بما شغلهم من العقاب فهذا وجه وان كان ذلك ايضا
 وجه غير منكر والله ولي التوفيق فصل قال الشيخ ابو جعفر رحمه الله
 تعالى في وصفنا صفات الله تبارك وتعالى به من صفات ذاته قال الشيخ
 المفيد رحمه الله تعالى صفات الله تعالى على ضربين احدهما منسوب
 الى الذات فيقال صفات الذات والضرب الاخر منسوب الى الافعال

في
 الخبز

فيقال

فيقال صفات الافعال والمعنى في قولنا صفات الذات ان الذات
 مستحقة لها صفات مستحقا فالله تعالى صفات صفات فعل
 هو انها تجب بوجود الفعل ولا تجب قبل وجوده وصفات الذات
 لله تعالى هي الوصف له بان هي قادر عالم الاترى انه لم يزل مستحقا
 لهذه الصفات ولا يزال ووصف الله تعالى بصفات الافعال كقولنا
 خالق رازق محي ميت مبدئ معيد الاترى انه قبل خلقه الخلق
 لا يصح وصفه بان خالق وقبل احياء الاموات لا يقال انه محي وكذلك
 القول فيما عدناه والفرق بين صفات الذات وصفات الافعال
 ان صفات الذات لا يصح لصاحبها الوصف باضدادها وخرجه
 عنها الاترى انه لا يصح وصف الله تعالى انه يموت ويحمر ويجهل
 ولا يصح الوصف له بالخروج عن كونه حيا عالما قادرا ويصح الوصف بان
 غير خالق اليوم ولا رازق لزيد ولا محلي بيت بعينه ولا مبدئ لشيء في
 هذه الحال ومعيد له ويصح الوصف له جل وعز بان يزدق ويمنع ويحيي
 ويميت ويبدئ ويعيد ويوجد ويعدم فثبت العبارة في اوصاف
 الذات واصناف الفعل والفرق بينهما ما ذكرنا فصل قال الشيخ ابو
 عبد الله رحمه الله الصريح عن ال محمد صلوات الله عليهم ان افعال
 العباد غير مخلوقة لله تعالى والذي ذكره ابو جعفر رحمه الله قد جاء
 به حديث غير معمول به ولا مرضى الاسناد والاخبار الصريحة
 بخلافه وليس يعرف في لغة العرب ان العلم بالشيء هو خلقه ولو
 كان ذلك كما قال المخالفون الحق لوجب ان يكون من علم النبي ص
 فقد خلقه ومن علم السما والارض فهو خالق لهما ومن عرف نفسه

شيئا من صنع الله تعالى وقرره في نفسه ان يكون خالقا وهذا
 محال لا يذهب وجد الخطاء فيه على بعض رعيته الاثمة عليهم السلام
 فضلا عنهم فاما التقدير فهو الخلق في اللغة لان التقدير لا يكون
 الا بالفعل فاما بالعلم فلا يكون تقديرا ولا يكون ايضا بالفكر والله
 متعال عن خلق الفل وحش والقبائح على كل حال وقد روي عن
 ابي الحسن علي بن محمد بن علي بن موسى صلوات الله عليهم
 انه قال من افعال العباد فقبل له في مخلوق لله تعالى فقال لو كان
 خالقا لها لما تبرع منها وقد قال سبحانه ان الله يربى من يشاء
 ولم يربذ البرية من خلق ذواتهم وانما تبرع من مشركهم وقبائحهم و
 سأل ابو حنيفة ابا الحسن موسى بن جعفر عليهما السلام عن افعال
 العباد من هي فقال له ابو الحسن ان افعال العباد لا تخلق من ثلاثة
 منازل اما ان تكون من الله تعالى خاصة او من الله ومن العبد على
 وجه الاشتراك فيها او من العبد خاصة فلو كان من الله تعالى
 خاصة لكان اولى بالحمد على حسناتها والذم على قبحها ولم يتعلق بمشرك
 حمد ولا لوم فيها ولو كان من الله ومن العبد لكان الحمد لهما
 معا فيها والذم عليهما جميعا فيها واذا بطل هذان الوجهان ثبت
 انها من الخلق خاصة فان عاقبهم الله تعالى على جبايتهم بها فذلك
 وان عفا عنهم فهو اهل التقوى واهل المغفرة في امثال ما ذكره
 من الاخبار ومعانيها مما يطول به الكلام فصل في انساب الله تعالى
 المقدم على الاحاديث والروايات واليه يتقاضي في صحيح الاخبار
 وسقمها فاقضي به في الحق دون ما سواه قال الله تعالى

الشي

الذي احسن كل شيء خلقه وبدع خلق الانسان من طين فخير
 بان كل شيء خلقه فهو حسن غير قبيح فلو كانت القبائح من خلقه
 لنا في ذلك حكمه بحسنها وفي حكم الله تعالى بحسن جميع ما خلق
 شاهد بطلان قول من زعم انه خلق قبيحا وقال نعم ما ترى في
 خلق الرحمن من تفاوت فقل التفاوت عن خلقه وقد ثبت
 ان الكفر والكذب متفاوت في نفسه والمتضاد من الكلام متفاوت
 فكيف يجوز ان يطلقوا على الله تعالى ان خالق لافعال العباد وفي افعالهم من
 التفاوت فوق ذلك رد على منصف النير والكذب في قوله ابو جعفر عليه السلام
 لا خير ولا تقويض بل امر بين الامرين وروى ذلك حديثا مرسل قال
 الشيخ المفيد رحمه الله الحجة هو المحل على الفعل ولا يضطر اليه بالقهر والغلبة
 وحقيقة ذلك انيجاد الفعل في الخلق من غير ان يكون له قدرة على دفعه و
 الامتناع من وجوده فيرد عليه من يفعل الانسان بالقدرة التي معه على
 وجه الاكراه له على التقويف والالتجاء انه خير والاصل فيه ما فعل من غير
 قدرة على امتناعه منه حسب ما قدرناه واذا تحقق القول في العبد على
 ما وصفناه كان مذهب اصحاب المخلوق هو بعينه لا يمتنع من عيوب الله
 تعالى خلق في العبد الطاعة من غير ان يكون للعبد قدرة على فعلها
 والامتناع منها وخلق في العبدية كذلك فهم المجبرون حقا والمجبرون
 بهم في التحقيق فصل في التقويض هو القول برفع الخط عن الخلق
 في الافعال والامتناع لهم مع ما نشأوا من الاعمال وهذا قول الزناد قدروا
 اصحاب الانبياء والواسطة بين هذين القولين ان الله تعالى اقد الخلق
 على افعالهم ومكنهم من اعمالهم وحد لهم الحدود في ذلك ورسم لهم الرسوم

دع
الخلق

ونهيهم عن القبايح بالجرم والتخويف والوعد والوعيد فلم يكن
تكميلهم من الاعمال مجبرا لهم عليها ولم يفرض اليهم الاعمال التي هم
من الكثرها ووضع الحدود لهم فيها وامرهم بحسنها ونهيهم عن قبيحها
فهذا هو الفصل بين الجبر والتوفيق على ما بيناه فصل قال الشيخ ابو
جعفر رحمه الله نقول شاء الله واداه ولم يجب ولم يرز شاء عز
اسمه ان لا يكون شئ الا بعلمه واداه مثل ذلك قال الشيخ المفيد
رحمه الله تعالى الذي ذكره الشيخ ابو جعفر رحمه الله في هذا الباب يحصل
ومعانيه مختلف وتباين في ذلك ان الله عز وجل ظاهر الاقا
المختلفة ولم يكن ممن يرى النظر فيمن بين الحق والباطل ويعمل على
ما يوجب الحجة ومن عول في مذهب على الاقاويل المختلفة وتقليد الرأ
كانت حاله الضعف ما وصفناه والحق في ذلك ان الله تعالى لا يريد
الا ما حسن من الافعال ولا يشاء الا الجليل من الاعمال ولا يريد القبيح
ولا يشاء الفواحش تعالى الله عما يقول المبطلون علوا كبيرا قال الله تعالى
ثم الله يريد ظما للعباد وقال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر قال يريد الله لبيد لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم
والله يريد ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات
ان تميلوا ميلا عظيما يريد الله ان يخفف عنكم وخلق الانسان
ضعيفا فحجرت سبحانه انه لا يريد بعباده العسر بل يريد بكم اليسر
وانه يريد لكم البيان ولا يريد لكم الضلال ويريد التخفيف عنهم
ولا يريد الثقيل عليهم فلو كان سبحانه مريدا لمعاصيهم لنا في ذلك
ارادة البيان لهم والتخفيف عنهم اليسر لهم وكتب الله تعالى

شاهد

شاهد بضد ما ذهب اليه الضالون المفترون على الله الكذب تعالى
الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا فاما ما تعلقوا به من قوله تعالى فمن
يرد الله ان يهديه يسره صدره للاسلام الاية فليس للحجوة
به تعلق ولا في حجة من قيل ان المعنى فيه من اراد الله تعالى ان يهديه
ويقبله جزاء على طاعته شرح صدره للاسلام بالاطراف التي
يجبوه بها فيسترلها بالاستدامة اعمال الطاعات والهداية في هذا
الموضع هي النعم قال الله تعالى خيرا من عن اهل الجنة الحمد لله الذي هدانا
لهذا الاية اي نعمنا به وابانا اياه والضلال في هذه الاية هو العذاب قال
الله تعالى العبد من في ضلال وسع في العذاب ضلالا والنعم هي
والاصل في ذلك ان الضلال هو الهلاك والهداية هي النجاة قال الله تعالى
حكايته عن العرب اننا ضللنا في الارض اثنان في خلق جديد يعنون
اذا هلكنا فيها وكان المعنى في قوله من يرد الله ان يهديه ما قدمناه
ومن يرد ان يضله ما وصفناه والمعنى في قوله يجعل صدره ضيقا حرا
يريد سلب التوفيق عقوبة له على عصيانه وصنع الاطراف جزاء له
على اسائه فشرح الصدر ثواب الطاعة بالتوفيق وتضييق عقاب
العصية بمنع التوفيق وليس في هذه الاية على ما بيناه شبهة لاهل
المخلاف فيما ادعوه من ان الله تعالى يفضل عن الايمان ويصير عن الاسلام
ويريد الكفر ويشاء الضلال واما قوله تعالى ولو شاء ربك لامن من
في الارض كلهم جمعا فالمراد به الاخبار عن قدرته وان لو شاء
ان يلجهم الى الايمان ويحلم عليهم بالاكراه والاضطرار لكان على
ذلك قادرا لكن شاء تعالى منهم الايمان على الطوع والاختيار واخر

الآية يدل على ما ذكرناه وهو قوله افانت تكلم الناس حتى يكونوا مؤمنين
 يعني الله قادر على ان يراهم على الايمان لكن لا يفعل ذلك ولو شاء
 لتسرعه عليه وكل ما يتعلقون به من امثال هذه الآية فالقول فيه ما ذكرناه
 او نحوه على ما بيناه وقرار الجبرية من اطلاق القول بان الله يريد ان
 يعصى ويكفر به ويقتل ولا يائى وبستم القول بان يريد ان يكون ما علم
 كما علم ويريد ان يكون معاصيه قايح منها عنها وقوع فيما هو
 منه وتوطين فيما كرهه وذلك انه اذا كان ما علم من القبيح كما علم
 وكان تعالى يريد ان لا يكون ما علم من القبيح كما علم فقد اراد القبيح وان
 ان يكون قبيحا فامعنى ارادهم من شئ الى نفسه وهو بهم من معنى
 العينية فكيف يتم لهم ذلك مع اهل العقول وهل قولهم هذا الا
 كقول الانسان انا لا استب زيد لكنى استب اباعه وزيد هو ابو عمر
 كقول اليهود اذ قالوا اسخرت يا نفسى بخى لا تكفر بحدك لكننا تكفر
 باحد فخذ ان عونس وجهل من صار اليه وغناد وضعف عمل من اعتمد
 عليه فصل قال الشيخ ابو جعفر رحمه الله في القضاء والعقد والكلام
 في القدر منهى عنه وروى حديثا لم يذكر اسنادا قال الشيخ ابو عبد
 الله المقبى على ابو جعفر في هذا الباب على احاديث شواذ لها وجو
 يعرفها العلماء متى صححت وثبت اسنادها ولم يقبل فيه قولا
 محصلا وقد كان ينبغي له لما لم يعرف للقضاء معنى ان يهمل الكلام
 فيه والقضاء معروف في اللغة وعليه شواهد من القرآن
 فالقضاء على اربعة اضرب احدها الخلق والثاني الامر والثالث
 الاعلام والرابع القضاء بالحكم فاما شاهد القضاء في معنى الخلق

في القدر منهى عنه

فقولك

فقولك نعم ثم استوى الى السماء وهي دخان الى قوله فقصهن سبع
 سموات يعني خلقهن سبع سموات في يومين واما شاهد
 القضاء في الامر فقولك وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه يريد ان
 ربك فاما شاهد القضاء في الاعلام فقولك نعم وقضينا الى نبيكم
 يعني علمناهم ذلك واخبرناهم به قبل كونهم واما شاهد القضاء بالفصل
 بالحكم بين الخلق فقولك تعالى والله يقضى بالحق يعني يفصل بالحكم
 وقوله وقضى بينهم بالحق يريد وحكم بينهم بالحق وفصل بينهم بالحق
 وقد قبل ان للقضاء وجهان خامسا وهو الفراغ من الامر
 استشهد على ذلك بقوله يوسف قضى الامر الذي فيه تستفتيان
 يعني فرغ منه وهذا يرجع الى معنى الخلق واذا ثبت ما ذكرناه وان
 القضاء بطل قول الجبرية ان الله تعالى قضى بالمعصية على خلقه لا يخلو
 اما ان يكونوا يريدون بدان الله خلق العصيان في خلقه وكان يجب
 ان يقولوا قضى في خلقه بالعصيان ولا يقولوا قضى عليهم لان الخلق
 فيهم لا عليهم مع ان الله تعالى قد اكذب من زعم ان خلق المعاصي بقوله
 سبحانه الذي احسن كل شئ خلقه فنفى عن خلقه القبيح ووجب
 له الحسن والمعاصي قايح بالاتفاق ولا وجه لقوله قضى للمعاصي
 على معنى حربها لان نعم قد اكذب مدعى ذلك بقوله نعم ان الله لا يامر
 بالفساد اقولون على الله ما لا تعلمون ولا معنى لقوله ان زعم ان
 قضى بالمعاصي على معنى اعلم الخلق بها اذ كان الخلق لا يعلمون الامر في
 المستقبل يطيعون او يعصون ولا يحيطون علما بما يكون في
 المستقبل على التفصيل ولا وجه لقوله ان قضى بالذنوب على معنى

انه حكم بها بين العباد لان احكام الله تعالى في المعاصي منهم ولا
لذلك فابدية وهو لغو باتفاق فقل قول من زعم ان الله تعالى يقضي
بالمعاصي والقبايح والوجع عندنا في القضاء والقدر بعد الذي بينا
في معناه ان الله تعالى في خلقه قضاء وقدر وفي افعاله ايضا قضاء
وقدر معلوما ويكون المراد بذلك انه قد قضى في افعاله المحسنة بالآثار
بها وفي افعاله القبيحة بالنهي عنها وفي انفسهم بالخلق لها وفيما
فعله فيهم بالاجادله والقدر منه سبحانه فيما فعله ايقاعه في حق
وموضعه وافعال عباد ما قضاه فيها من الامر والنهي والثواب
والعقاب لان ذلك كله واقع موقوع وموضوع في مكان لم يقع
عبثا ولم يوضع باطلا فاذا فسر القضاء في افعال الله تعالى والقدر بما شرعناه
زال الشبهة منه وثبت الحجة بروضه الحق فيرد على العقول
والمحقق فساد ولا اخلاص فاما الاخبار التي رواها ابو جعفر رحمه الله
في النهي عن الكلام في القضاء والقدر فهي تحمل وجهين احدهما
ان يكون النهي خاصا بقوم كان كلامهم في ذلك يفسدهم و
يضلهم عن الدين ولا يصلحهم في عبادتهم الا الامساك
عنه فترك الخوض فيه ولم يكن النهي عنهما الكافة المكلفين و
قد يصلح بعض الناس بشئ يفسد به آخرون وفسد بعضهم
بشئ يصلح به آخرون قد يرى الائمة في اشياهم في الدين بحسب
ما علموه من مصالحهم في الوجه الاخر ان يكون النهي عن الكلام
في القضاء والقدر النهي عن الكلام فيما خلق الله تعالى وعن
علله واسبابه واما امره بتعبد وعن القول في علل ذلك اذ

كان

كان طلب علل الخلق والامر محظورا لان الله تعالى سترها عن
اكثر خلقه الا ترى انه لا امر يجوز لاحد ان يطلب لخلق جميع
ما خلق عللا مفصلة فيقول لم خلق كذا وكذا حتى يعبر المخلوقا
كلها ويحصى بها ولا يجوز ان يقول لم امر كذا وتعبد كذا ونهى
عن كذا وتعبد به بذلك وامره لما هو اعلم به من مصالح الخلق ولم
يطلع احدا من خلقه على تفصيل خلق ما خلق وامره بتعبد وان كان
قد علم في الجملة انه لم يخلق الخلق عبثا وانما خلقهم للحكمة والمصلحة
ودل على ذلك العقل والسمع فقال سبحانه وما خلقنا السما
والارض وما بينهما الا عبثا وقال سبحانه وما خلقناكم عبثا
وقال انا اكل شئ خلقناه بقدر يعني بحق ووضعناه في موضعه
وقال وما خلقنا الجن والانس الا ليعبدون وقال فيما تعبد
لن ينال الله لوجهها ولا دمارها ولكن ينال التقوى وقد نصح
ان يكون تعالى خلق حيوانا بعينه لعلمه بان تعالى يؤمن عند خلقه
كفارا او يتوب عند ذلك فساقا ويتفجع به مؤمنون او يتعظ
به ظالمون او يتفجع المخلوق نفسه بذلك او يكون عبرة لواحد
في الارض او في السماء وذلك مغيب عنا وان قطعنا في الجملة
ان جميع ما صنع الله تعالى انما صنع لاجراض حكمية ولم يصنع
عبثا وكذلك يجوز ان يكون تعبدنا بالصلوة لانها تقر بنا من عبادته
وتعبدنا من معصيته ويكون العباد به لطف الكافة المتعبدين
بها والبعثهم فلما خفيت هذه الوجوه وكانت مستورة عنا
ولم يقع دليل على التفصيل فيها وان كان العلم بانها حكمية في الجملة

كان النهي عن الكلام في معنى القضاء والقدر انما هو نهى عن طلب
عللها مفصلة فلم يكن نهيا عن الكلام في معنى القضاء والقدر
هذان سلت الاخبار التي رواها ابو جعفر رحمه الله فاما ان
بطلت او اختلف سندها فقد سقط عنا هذه الكلام فيها والحد
الذي رواه عن زارة حديث صحيح من بين ما روى والمعنى
في ظاهره ليس به على العقل خفاء وهو مؤيد للقول بالعدل
ودال على فساد القول بالجبر لا ترى الى ما رواه عن ابي عبد
الله عليه السلام من قوله اذا احسن الله نعم الخلق سألهم عما
عهد اليهم ولم يسألهم عما قضى عليهم وقد نطق القرآن بان الخلق
مسئولون عن اعمالهم والذي اعتمدناه في معقول لبداء ان ظهور
على ما قدمت القول في معناه فهو خاص فيما يظهر من الفعل
الذي كان وقوعه بعد في النظر دون المعتاد اذ لو كان في كل
واقع من افعال الله تعالى كان الله تعالى موصوفا بالبداء في كل
افعاله وذلك باطل بانفاق فصل قال الشيخ ابو جعفر رحمه الله
الجدال على ضربين احدهما الحق والاخر الباطل فالحق مسرور
به ومرغب فيه والباطل منه منتهى ومرجور عن استعماله قال
الله تعالى النبي صلى الله عليه وسلم وجادلهم بالتي هي احسن فامر بمجادل المخالفين
وهو المجاد لاهل الكتاب جدال النبي صلى الله عليه وسلم حقا وقال الكافة المسلمين
ولا تجادلوا اهل الكتاب الا بالتي هي احسن فاطلق لاهل جدال
اهل الكتاب الحق ونهاهم عن جدالهم بالقبيح وحكى سبحانه عن
قوم نوح ما قالوه في جدالهم فقال سبحانه يا نوح قد جادلتنا

فالكثرة

فالكثرة جدالنا فلو كان الجدال كلدا لاطلما امر الله تعالى بنبيه صلى الله عليه وسلم
ولا استعمله الانبياء من قبله ولا اذن للمسلمين فيه فاما الجدال الباطل
فقد بين الله تعالى في قوله الذين يجادلون في ايات الله اني يؤفكون
فمن المجادلين في ايات الله لدفعها او ردحها او ايقاع التهمة فحقها
وقد ذكر الله تعالى عن خليله ابراهيم انه حاج كافرا في الله تعالى فقال
المن الى الذي حاج ابراهيم في دبره وقال محمدا عن مجاهد قوله فملك محمدا
ابن ابا ابراهيم على قومه نرفع درجات من نشاء وقال سبحانه امر النبي
بحاجة محمدا لغيره قل هل عندكم من علم فتخبروه لنا وقال عز اسمه كل الطع
كان حلالا للناس الا في الآخرة وقال النبي صلى الله عليه وسلم في حاجك فيه من بعد
ما جازاك من العلم الا في وما نالت الائمة عليهم السلام بما ظرو
في دين الله ويحججون على اعداء الله تعالى وكان شيخنا اصفا
في كل عصر يستعملون النظر ويعتمدون المجاد والمجادلون
بالحق ويدعون الباطل بالحجة والبراهين وكان الائمة عليهم
السلام يحمدونهم على ذلك ويمدحونهم ويشنون عليهم فصل
وقد ذكر الكليني في كتاب الكافي وهو اجل كتب الشيعة واكثرها
فائدة حديث يونس بن يعقوب مع ابي عبد الله صلى الله عليه وسلم حين ورد
عليه الشاعى لما نظره فقال له ابو عبد الله صلى الله عليه وسلم وددت انك
يا يونس تحسن الكلام فقال له يونس جعلت ذاك سمعتك
تنهى عن الكلام وتقول ويل لاهل الكلام يقولون هذا
ينقاد وهذا لا ينقاد وهذا ينساق ولا ينساق وهذا ينقله وهذا
لا ينقله فقال ابو عبد الله صلى الله عليه وسلم انما قلت ويل لاهل الكلام اذا تركوا قولي

هذا

وصاروا الى خلافه ثم دعا حماد بن اعين ومحمد بن طيار و
هشام بن سالم وقيس الماصر فتكلموا بحضرة وتكلم هشام
بعدهم فاثني عليه ومدحه وقال له شك من تكلم الناس وقال
عليه السلام وقد بلغ موت الطيار رحم الله الطيار ولقاءه نصرة
وسروا فلقد كان شديد الخصومة عنا اهل البيت علم السلام
وقال ابو الحسن موسى بن جعفر عن محمد بن حكيم عن الناس
وبني لهم الحق الذي انت عليه وبني لهم الضلالة التي هم عليها
وقال ابو عبد الله عليه السلام بعض اصحابنا احبوا الناس بكلامي فان
محوكم فانا المحجوج وقال لهشام بن حكيم وقد سأل عن اسماء الله
ثم واشتقاقها فاجابه عن ذلك ثم قال لبعض الجواب افهمت
يا هشام فهمان فبعبرنا المحدثين في دين الله وبطل
شبهاتهم فقال هشام نعم فقال له وفقك الله وقال لطائفة من
بنو الناس الهدى الذي انت عليه وبينوا لهم ضلالتهم التي هم
عليها وباهلوه في علي بن ابي طالب فامر بالكلام ودعا اليه
وحث عليه وروى عنه انه نهى رجلا عن الكلام وامر اخر
فقال لبعض اصحابه جعلت فداك نهيت فلانا عن الكلام وامر
هذابه فقال هذا بالبحر وادفوق منه فثبت ان نهى الصادقين
عليهم السلام انما كان لطائفة يعينها لا تحسنه ولا تهدي الى طريقه
وكان الكلام بغيرها والامر لطائفة اخرى بل انما تحسنه وتعرف
طريقه وسيلته فاما النهي عن الكلام في الله عز وجل فانما
يختص عن الكلام في تشبيهه بخلقه وتجويزه في حكمه واما الكلام

في توحيد

في توحيد ونفي التشبيه عنه والتشهير له والتقديس في امور
ومرغب فيه وقد جانت بذلك اثار كثيرة واخبار متظاهرة
واثبت في كتابي الا ان كان في دعائم الدين منها جملة كافية وفي
كتابي الكامل في علوم الدين منها باب استوفيت القول في
معاشه وفي عقود الدين حمل منه من اعتمدها اغنت عما
سواها والتعاطي لا بطل النظر شاهد على نفسه بضعف الرأي
وموضح عن قصوره عن المعرفة وتزول عن مراتب المستبين
والنظر غير المناظرة وقد يصح النهي عن المناظرة والتقليد وعن
ذلك ولا يصح النهي عن النظر لان في العدل عند المصير الى
التقليد التزموا باتفاق العلماء ونص القرآن والسنة قال
الله تعالى فاكره المقلدة من الكفار وذا ما لهم على تقليدنا انا
وجدنا بائنا عامة وانا اعلم انهم مقتدون قل ولو جنتكم
باهدي مما وجدتم عليه ابائكم وقال الصادق عليه السلام من اخذ دينه
من افواه الرجال اذل الله الرجال ومن اخذ دينه من الكتاب
والسنة زالت الجبال ولم ينزل وقال عليه السلام اياكم والتقليد
فانه من قلدي في دينه هلك ان الله تعالى يقول اتخذوا احبارهم
ورهبانهم اربابا من دون الله لا والله ما صلوا ولا صاموا
ولكنهم حللوا لهم حراما وحرموا عليهم حلالا فقلدهم في ذلك
فعبدهم وهم لا يشعرون وقال عليه السلام من احب لاطرافه
عبدا فان كان الناطق عن الله فقد عبد الله وان كان عن
الشیطان فقد عبد الشيطان فصل ولو كان التقليد صحيحا والنظر

باطلا لم يكن التقليد لما نقله الى من التقليد الاخرى وكان كل
ضال بالتقليد معذورا وكل مقلد مبذور غير معذور وهذا ما لا
يقوله احد فعلم بما ذكرناه ان النظر هو الحق والمناظرة بالحق هي الحق
وان الاخبار التي رواها ابو جعفر رحمه الله وجوها ما ذكرناه و
ليس الامر في معانيها عما تخيل فيها والله ولي التوفيق فصل
قال الشيخ ابو جعفر رحمه الله اعتقادنا في اللوح والقلم انهما ملكان قال
الشيخ المفيد رحمه الله اللوح كتاب الله تعالى كتب فيه ما يكون الى يوم
القيامة وهو قولنا ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الله
يرثها عبادي الصالحون فاللوح هو الذكر والقلم هو الشيء الذي
احدث الله به الكتاب في اللوح وجعل اللوح اصلا لتعرف الملائكة
عليهم السلام ما يكون فاذا اراد الله تعالى ان تطلع الملائكة عليهم السلام
على شيء لم ابرئ منهم الى الانبياء ص بذلك امرهم بالاطلاع
في اللوح فحفظوا منه ما يؤدونه الى ما ارسلوا اليه وعرفوا
منه ما يعلمون وقد جاشت بذلك آثار عن النبي ص وعن الأئمة
عليهم السلام فاما من ذهب الى ان اللوح والقلم ملكان فقد اعيد
بذلك ونأى عن الحق اذ الملائكة عليهم السلام لا يسمى الواح ولا قلم
ولا يعرف في اللغة اسم ملك ولا بشر اللوح ولا قلم فصل قال
الشيخ ابو جعفر رحمه الله اعتقادنا في العرش انه حلة لجميع الخلق
اه قال الشيخ ابو عبد الله رحمه الله العرش في اللغة هو الملك قال
اذا ما بنوا مروان ثلث عرشهم واودت كما اودت ابا دحس
يريد اذا ما بنوا مروان هلك ملكهم وبادوا وقال اخر اظننت

عرش

عرشك لا يزول ولا يغير يعني اظننت ملكك لا يزول ولا يغير وقال الله
تعالى خبرنا عن واصفي ملك ملكة سبأ واوتيت من كل شيء ولها عرش
عظيم يريد ولها ملك عظيم فعرش الله تعالى هو ملكه واستواءه على العرش
هو استيلائه على الملك والعرب تصف الاستيلاء بالاستواء قال
قد استوى في بشر على العراق من غير سيف ودم مهورق يريد يبرق
استولى على العراق فاما العرش الذي تخيل الملائكة فهو بعض الملك فهو
عرش خلقه الله تعالى في السماء السابعة وتبعد الملائكة عليهم السلام بحلة
وتعظيمه كما خلق سبحانه بيوتا في الارض وامر البشر بقصده وزيارته
والحج اليه وتعظيمه وقد جاء الحديث ان الله تعالى خلق بيوتا تحت العرش
سماه بيت المعمور يحججه الملائكة في كل عام وخلق في السماء الرابعة
سماه الضراح وتعيد الملائكة يحججه والعظيم له والطواف حوله وخلق
البيت الحرام في الارض فجعل تحت الضراح وروى عن الصادق
انه قال لو اني حجر من العرش لوقع على ظهر البيت المعمور لسقط
على ظهر البيت الحرام ولم يخلق الله عرشا لنفسه ويستوطنه تمام
الله عن ذلك لكنه خلق عرشا اضاف الى نفسه تكملة واعظاما
وتعيد الملائكة يحجج كما خلق بيوتا في الارض ولم يخلق لنفسه ولا سكنه
تمام الله عن ذلك لكنه خلقه لخلقهم و اضاف الى نفسه اكرام والواغظا
وتعيد الخلق بزيارته والحج اليه فاما الوصف للعلم بالعرش فهو
في حجاز اللغة دون حقيقتها ولا وجه لتاويل قوله تعالى الرحمن على
العرش استوى بمعنى انه احتوى على العلم وانما الوجه في ذلك
ما قدمناه والا حاديت التي رويت في صفة الملائكة الحاملين

للعرش احاديث احاد وروايات افراد لا يجوز القطع بها
 ولا العمل عليها والوجه الوقوف عندها والقطع على ان العرش
 في الاصل هو الملك والعرش المحول جزء من الملك تعبد الله
 بحمله الملائكة على ما قدمناه فصل قال الشيخ ابو جعفر رحمه الله
 اعتقادنا في النفوس انما هي لا روح وانها الخلق الاول وانما
 خلقت للبقاء وانما في الارض غريبة وفي الابدان مشحونة
 قال الشيخ ابو عبد الله كلام ابى جعفر في النفس والروح على
 مذهب المحدثين دون التحقيق ولو اقتص على الاخبار ولم
 يتعاط ذكر معانيها كان اسلم له من الدخول في باب يضيئ
 عنه سلوكه فصل قال الشيخ ابو عبد الله النفس عبارة عن
 معان اعداد ذات الشيء والآخر الدم السائل والآخر النفس
 الذي هو الهواء والرابع هو الهوى وميل الطبع فاما شاهد
 المعنى الاول فهو قولهم هذا نفس الشيء اي ذاته وعينه
 وشاهد الثاني قولهم كل ما كانت له نفس سائلة فحكمة كذا
 وكذا وشاهد الثالث قولهم فلان هلك نفسه اذ انقطع
 ولم يسبق في جسمه هو ان يخرج من حواسه وشاهد الرابع قول
 الله تعالى ان النفس لامارة بالسوء يعني الهوى داع الى الفسق
 يعبر بالنفس عن النية قال الله تعالى ومجددكم الله نفسه يريد
 نعمته وعقابره فصل قال الشيخ المفيد فاما الروح فعبارة
 عن معان اعداد الحيوان والثاني القرآن والثالث ملك
 من ملائكة الله والرابع جبرئيل فشاهد الاول قولهم كل

دعوى

ذي روح فحكمة كذا يريدون كل ذي حيوة وقولهم فيمن مات
 قد خرجت منه الروح يعنون الحيوة وقولهم في الجن صورة
 لم يلج الروح يريدون لم يلج الحيوة وشاهد الثاني قولهم وكذلك
 او حيا اليك روحا من امرنا يعني القرآن وشاهد الثالث قوله
 يوم يقوم الروح والملائكة وشاهد الرابع قوله تعالى قد نزل روح
 القدس يعني جبرئيل فاما ما ذكره ابو جعفر ورواه ان الاله
 مخلوق قبل الاجساد بالفي عام فماتت منها ابتلف وماتت
 منها اختلف فهو حديث من احاديث الاحاد وخبر من طرق
 الافراد ولم وجد غير ما ظن من لاعلم له بمقاييس الاشياء وهو
 ان الله تعالى خلق الملائكة قبل البشر بالفي عام فماتت منها
 خلق البشر ابتلف عند خلق البشر وماتت منها اختلف
 بعد خلق البشر وليس الامر كما ظنه اصحاب التناسخ ودخلت
 الشيعة فيه على مشقة الشيعة فتوهوا ان الذوات الفعالة
 المأمورة المنهية كانت مخلوقة في الذر وتعارف وتعلم وهم
 وتنطق ثم خلق الله لها اجسادا من بعد ذلك فركبها فيها ولو كان
 ذلك كذلك لكننا نعرف نحن ما كنا عليه واذا ذكرنا بذكرناه ولا
 نحقق علينا الحال فيه الا ترى ان من نشاء ببلد من البلاد قام
 فيه حولا ثم انتقل الى غيره لم يذهب عنه علم ذلك وان خفي عليه
 لسوءه عنه فذكره بذكره ولو كان الامر كذلك لجاز ان يولد
 انسان من ابيغداد وينشأ بها ويقيم عشرين سنة فيها ثم ينتقل
 الى مصر اخر نفس حاله بيغداد ولا يذكر منها شيئا وان ذكر به

وعد عليه علامات حاله ومكانه ونشوه وهذا ما لا ينه
البر عاقل وكذا ما كان ينبغي لمن لا معرفته لم يحق اليق الامور
ان يتكلم فيها على خطا عشواء والذي شرح به ابو جعفر محمد بن
في معنى الروح والنفس هو قول التناسخية بعينه من غير
الله يعلم انه قولهم فالجنانة بذلك على نفسه وغيره عظمه
فاما ما ذكره من ان النفس باقية فعبارة مذكورة وللفظ
يضاد الفاظ القرآن قال الله تعالى كل من عليها فان ويقيم
ذلك ذوالجلال والاکرام والذي حكاه من ذلك وتوهمه
هو مذهب كثير من الفلاسفة المحمدين الذين زعموا ان النفس
لا يلحقها الكون والفساد وانها باقية دائما بقية ونفس
الاجسام المركبة والى هذا ذهب بعض اصحاب التناسخ
زعموا ان الانفس لم تنزل في الصور والهيكل الخ
ولم تقم ولم تقدم وانها باقية غير فانية وهذا من اخير قول
وابعده من الصواب وما دونه في الشناعة والفساد شنع
به الناصبة على الشيعة وسبواهم الى التهلكة ولو عرف
مثبت ما فيهم لانتقض له لكن اصحابنا المتعلقين بالاحاديث اصحاب
سلامة وبعد ذهن وقله فطنة يميزون عاوجهم فيما هم
من الاحاديث لا ينظرون في سندها ولا يفرقون بين حقاها
وباطلها ولا يفهمون ما يدخل عليهم في اثباتها ولا يحصلون
معاني ما يطلقون منها والذي ثبت من الحديث في هذا
الباب ان الارواح بعد موت الاحياء على ارض بين منها ما ينزل

الى التواب

الى التواب والعقاب ومنها ما يبطل فلا يشعر بتواب ولا عقاب
وقد روي عن الصادق ع ما ذكرناه في هذا الباب وبنيانه فقل
عن مات في هذه الدارين تكون روحه فقال من مات وهو
ما حض للايمان محضا او ما حض للكفر محضا فقلت روحه
من هبكله الى مثله في الصورة وجوزي باعماله الى يوم القيمة
فاذا بعث الله من في القبور انشأ جسمه ورد روحه الى جسده
وحشره ليوفى اعماله فالؤمن ينتقل روحه من جسده الى
مثل جسده في الصورة فيجعل في جنان من جنان الله يتبع فيها
الى يوم الماب والكافر ينتقل روحه من جسده الى مثله
بعينه ويجعل في نار فيعذب بها الى يوم القيمة وشاهد
ذلك في المؤمن قوله نعم قل ادخل الجنة قال باليتقي
يعلمون بما غفر لي ربي وشاهد ما ذكرناه في الكافر قوله
نعم النار يعرفون عليها غدا وعشيا واخبر سبحانه ان
ان مؤمنا قال بعد موته وقد ادخل الجنة يا ليت قرمي
يعلمون واخبر ان كافرا يعذب بعد موته غدا وعشيا
ويوم يقوم الساعة فخلد في النار والضرب الاخر من
يلهي عنه ويعدم نفسه عند فساد جسمه فلا يشعر بشيء
حتى يبعث وهو من لم يحض الايمان محضا ولا الكفر محضا
وقد بين الله ذلك عند قوله نعم اذ يقول امسلم طرية ان
لشتم الايام ما فيه ان قوما عند الحشر لا يعلمون مقدار الشتم
في القبور حتى ينظرون بعضهم ان ذلك كان عسلا وينظرون بعضهم

ان ذلك كان يوما وليس يجوز ان يكون ذلك عن وصف
من عذب الى بعثته ونعم الى بعثته لان من لم ينزل منعنا او
معذبا لا يحهل عليه حاله فيما عومل به ولا يلتبس عليه الا
في بقائه بعد فاته وقد روى عن عبد الله بن عمار انه قال انما قيل
في قبره من محض الايمان محضا او محض الكفر محضا فاما ما سوي
هذين فانه من محض الرجعة انما يرجع الى الدنيا عند
قيام القائم من محض الايمان محضا او محض الكفر محضا
فاما ما سوي هذين فلا يرجع لهم الى يوم الماب وقد اختلف
اصحابنا فيمن يقع بعدد بعد موتة فقال بعضهم العذب
والنعم هو الروح التي توجه اليها الامر والنهي والتكليف سموها
جوهر او قال اخرون بل الروح الحية جعلت في جسد كسبه
في دار الدنيا وكل الامر بين يجوز ان في العقل والاطوار
قول من قال انها الجوهر المخاطب وهو الذي تسميته الفلا^{سفة}
السيطو فدجا في الحديث ان الانبياء خاصة والائمة
من بعده ينقلون باجسادهم وارواحهم من الارض الى
السماء فيتنعمون في اجسادهم التي كانوا فيها عند مقامهم
في الدنيا وهذا خاص بالانبياء من سواهم من الناس
وقد روى عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من صلى على عند قبري
سمعتة ومن صلى على من بعدي بلغته وقال من صلى
على مرة صليت عليه عشرا ومن صلى على عشر اصليات عليه
مائة مرة فليكثر امرؤ منكم الصلوة على او فليقل فبني انه

الجزء

بعد يوم

بعد يوم واحد من الدنيا يسمع الصلوة عليه ولا يكون كذلك
الا وهو حي عند الله تعالى وكذلك ائمة الهدى عليهم السلام
سلام المسلم عليهم من قرب وبلغهم سلام من بعد ذلك
جاءت الآثار الصادقة عنهم وقد قال الله تعالى ولا تحسبن الذين
قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء الاية وروى عن النبي صلى
الله عليه وآله وقف على قلب بدر فقال للمشركين الذين قتلوا يومئذ
وقد القوا في القلب لقد كنتم خير ان سوء لرسول الله احقر
من منزله وطرح تموة ثم اجمعتم عليه فاجرتتموه فقد وجدت ما
وعدني ربي حقا فقال لعلي عليه السلام يا رسول الله ما اخطاك
لهم قد صديت فقال له ساء بين الخطاب فوالله ما انت سمع
منهم وما ينههم وبين ان تاخذهم الملائكة بمقامع الحديد الا ان
اعرض بوجهي هكذا عنهم وعن امير المؤمنين علي بن الخطاب
انكرك بعد انفصال الامر من حرب البصرة فصار يقتل بين
الصفوف حتى مر على كعب بن سور وكان هذا قاضي البصرة
ولا اياهما عن الخطاب عليه السلام فقام بها فاضا بين اهلها
من عمر وعثمان عليه السلام اللعنة والنيران فلما وقعت الفتنة بالهجرة
علق في عنقه مصحفا وخرج باهله وولده بقاتل امير المؤمنين
فقتلوا باجمعهم فوقف عليه امير المؤمنين وهو صريع بين
القتلى فقال اجلسوا كعب بن سور فاجلس بين نفسيين وقال
يا كعب بن سور قد وجدت ما وعدني ربي حقا فهل وجدت
ما وعد ربك حقا ثم قال انجسوا كعبا واءاء قليلا فربطه بين

عبد الله صرعا فقال اجلسوا طمحة فاجلسوه فقال يا طمحة قد وجدت
ما وعدني ربي حقا فهل وجدت ما وعدك ربك حقا ثم قال
اجتمعوا طمحة فقال الرجل من اصحابه يا امير المؤمنين ما كلامك
لقتيلين لا يسمعان منك فقال يا رجل فوالله لقد سمعنا كلنا
كما سمع اهل القلب كلام رسول الله وهذا من الاخبار الدالة
على ان بعض من يموت فرد اليه روحه لتعذيبه او لتعذيبه
وليس ذلك بعام في كل من يموت بل هو على ما بيناه قال الشيخ
ابو عبد الله ترجم الباب بالموت وذكر غيره وقد كان ينبغي
ان يذكر حقيقة الموت او ترجم الباب بمآل الموت وعاقبة الاموات
والموت هو ضد الحياة يبطل بعد النمو ويستحيل معه
الاحساس وهو محل الحياة فينبعها وهو من فعل الله تعالى
لا حد فيه صنع ولا يقد عليه احد الا الله تعالى سبحانه وهو
يحيي ويميت فاضاف الاحياء الى نفسه وازاد الاموات اليها
وقال الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم انتم احسن عبادا
ما كان بها النور والاحساس ويصير معها الفتنة والعلم والموت
ما استحال معه النور والاحساس ولم يصح معه الفتنة والعلم
وفعل الله الموت بالاحياء ليقلمهم من دار العمل والامتحان
الى دار الجزاء والكفاة وليس يميت الله عبدا من عبده
الا واماته اصلح له من بقائه ولا يحسبه الا حيوته اصلح له
من موته وكل ما يفعل الله تعالى بمخلقه فهو اصلح لهم واصوب
في التدبير وقد يمتحن الله تعالى كثير من خلقه بالالام الشديدة

بقدر

قبل الموت ويعفو اخرين من ذلك وقد يكون الالم المتقدم الموت
ضربا من العقوبة لمن حل به ويكون استصلا حاله واخيره ويعقبه
تفعا عظيما وعوضا كثيرا وليس كل من صعب عليه خروج نفسه
كان بذلك معاقبا ولا كل من سهل عليه الامر في ذلك كان به مكرا
مثابا وقد ورد الخبر بان الالام التي تتقدم الموت تكون كفارة
لذنوب المؤمنين وتكون عقابا للكافرين ويكون الراحة قبل
الموت استدراجا للكافرين وضربا من ثواب المؤمنين وهذا
امر مغيب من الخلق لم يظهر الله تعالى احدا من خلقه على ارادته
فيه تنبيهه الى حق يميز له حال الامتحان من حال العقاب وحال
الثواب من حال الاستدراج وتغليظ المحنة لئيم التدبير الحكيم
في الخلق فاما ما ذكره ابو جعفر من احوال الموتى بعد وفاتهم
فقد جاءت الآثار على التفصيل وقد اورد بعض ما جاء في ذلك
الا انه ليس مما ترجم به الباب في شيء والموت على كل حال احد
بشارات المؤمن اذ كان اول طرفة الى محل النعيم وبدر يحصل ثواب
الاعمال المحمودة في الدنيا وهو اول شدة تلحق الكافر من شدائد
العقاب واول طرفة الى حلول العقاب اذ كان الله تعالى جعل
الجزاء على الاعمال بعده وصيرون سببا لنقله من دار التكليف الى
دار الجزاء وحال المؤمن بعد موته احسن من حاله قبله وحال
الكافر بعد موته اسوأ من حاله قبله اذ المؤمن صائر الى جناته
بعد مماته والكافر سائر الى جهنمه بعد مماته وقد جاء الحديث
عن ال محمد عليهم السلام انهم قالوا الدنيا سجن المؤمن والعنبر

بيبته والجنة ماواه والديانة الكافر والقبر سجنه والنار ماوا
 وروى عنهم عليهم السلام انهم قالوا الخبر كلهم كل بعد الموت
 والشركاء بعد الموت ولا حاجة بنا مع نض القرآن بالعواقب
 الى الاخبار وشاهد العقول الى الاحاديث وقد ذكر الله
 نعم جزاء الصالحين فبينه وذكر عقاب الفاسقين ففصل
 وفي بيان الله وتفصيله غنى عن ما سواه فصل قال الشيخ
 المفيد رحمه الله الذي ذكره ابو جعفر غير مفيد لما تصدق
 الحاجة اليه في المسئلة والغرض فيها والذي يجب ان يذكر
 في هذا المعنى ما انا متبته ان شاء الله تعالى جانت الآثار
 الصحيحة عن النبي صلى الله عليه واله ان الملائكة تنزل على
 المقبولين فتسلم عن ادبارهم والفاظ الاخبار بذلك
 متقاربة فمنها ان ملكين لله تعالى يقال لهما ناكرون وكثيرون
 على الميت فليستلان عن ربه ونبيه ودينه وامامه فان اجاب
 بالحق سلموه الى ملائكة النعيم وان اخرج عليه سلموه الى
 ملائكة العذاب وقيل في بعض الاخبار ان اسمي الملكين اللذين
 ينزلان على المومن مبشر وبشير قيل انه سمي ملكا الكاذبا
 ونكرا لان نكر الحق ونكر بائنا نكر وبكر هدم وسمى ملكا
 المومن مبشرا وبشيرا لانهما يبشران من الله نعم بالرضا
 والثواب المقيم وان هذين الاسمين ليسا بلقب لهما واما
 عبادة عن فعلهما وهذه امور يتعاقب بعضها من بعض
 ولا تستحيل معانيها والله اعلم بحقيقة الامر فيها وقد قلنا

فيما سلف

فيما سلف انه انما ينزل الملكان على من محض الايمان
 محضا او محض الكفر محضا ومن سوى هذين فلهي عين
 وبين ان الخبر جاء بذلك فمن جهته قلنا فيه ما ذكرناه
 وليس ينزل الملكان الا على محض ولا يستلان الا من يفهم
 المسئلة ويعرف معناها وهذا ما يدل على ان الله تعالى يحيى
 العبد بعد موته للمساللة ويدبر حيوته بنعم ان يستحق
 بعذاب ان كان حقه يغوذ بالله من سخطه ونسئل التوفيق
 لما يرضاه برحمته والغرض من نزول الملكين ومساللتها
 العبد ان الله تعالى يوكل بالعبد بعد موته ملائكة النعيم
 وملائكة العذاب وليس للملائكة طريق الى ما يستحقه
 العبد الا باعلام الله تعالى ذلك لهم فالملك الذي ينزل
 على العبد احدهما من ملائكة النعيم والاخر من ملائكة العذاب
 فاذا هبطا لما وكلما به استفسهما حال العبد بالمسئلة فان اجاب
 بما يستحق به النعيم قام بذلك ملك النعيم وعرج منه ملك
 العذاب وان ظهرت فيه علامة استحقاق العذاب وكل
 به ملك العذاب وعرج منه ملك النعيم وقد قيل ان الملائكة
 الموكلين بالنعيم والعقاب غير الملكين الموكلين بالمساللة
 وانما يعرف ملائكة النعيم وملائكة العقاب ما يستحقه
 العبد من حمته ملكي المسائلة فاذا اسألا العبد وظهر منه
 ما يستحق به الجزاء تولى منه ذلك ملائكة الجزاء وعرج ملكا
 المسائلة الى مكانهما من السماء وكله جابر وسأنا نقطع

باحد دون صاحبه اذا اخبار فيه متكافية والعبارة لنا
 في معنى ما ذكرناه الوقف والتعويض فصل وانما وكل الله
 تعالى ملائكة المسائلة وملائكة العذاب والنعيم بالخلق تعبد
 لهم بذلك كما وكل الكتبة من الملائكة عليهم السلام بحفظ اعمال
 الخلق وكتبها ونسخها ودفعتها تعبد لهم بذلك وكان تعبد
 الملائكة بحفظ بني ادم وطائفة منهم باهلاك الآدم وطائفة
 منهم بحمل العرش وطائفة بالطواف حول البيت المعمور و
 طائفة بالسبيح وطائفة بالاستغفار للمؤمنين وطائفة بتبليغ
 اهل الجنة وطائفة بتعذيب اهل النار والتعبد لهم بذلك
 ليشبههم عليها ولم يتعبد الله الملائكة بذلك عتيا كما لم يتعبد
 البشر والجن بما تعبد به رعايا بل يتعبد الكل للجزاء وما يظن
 الحكمة من تعريفهم نفسه نعم والزامهم شكر النعمة عليهم قد
 كان الله نعم قادرا على ان يفعل العذاب المستحق من غير
 واسطة وينع المطيع من غير واسطة لكنه خلق ذلك على
 الوسائط لما ذكرناه وبنينا وجه الحكمة فيه ووصفناه وطريق
 مسائلة الملكيين الاموات بعد خروجهم من الدنيا بالوفاة
 هو السمع وطريق العلم برزخ الحيوة اليهم عند المسائلة هو
 العقل اذ لا يصح مسائلة الاموات واستخبار الجاهل
 بحسن الكلام للحق العاقل لما تكلم به وتقديره والزمان مما
 عليه مع انه قد جاء في الخبر ان كل مسائل ترد اليه الحيوة
 عند مسائلهم ليفهم ما يقال له فالخبر بذلك أكد ما في العقل

ولم يرد

وللم يرد بذلك خبر كفي حجة العقل فيه على ما بيناه فالاستيعاب
 المفيد ابو عبد الله العدل هو الخلق على العمل بقدر المستحق
 عليه والظلم هو منع الحقوق والله نعم كريم جواد متفضل كريم
 قد ضمن الجزاء على الاعمال والعوض عن المبتدئ من الآلام
 ووعد التفضل بعد ذلك بزيادة من عنده فقال نعم للذين
 الحسنى وزيادة فخير ان للحسن الثواب المستحق وزيادة
 من عنده وقال من جاء بالحسنة فله عشر امثالها يعني له عشر
 امثال ما يستحق عليها وكذا ومن جاء بالسيرة فلا يجزي الا
 مثلها ولا يظلمون يريد ان لا يجازى به اكثر مما يستحق ثم ضمن
 بعد ذلك العفو ووعده بالغفران فقال سبحانه وان ربك
 لذو مغفرة للناس على ظلمهم وقال ان الله لا يغفر ان يشرك
 به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وقال قل بفضل الله و
 برحمته فذلك فليفرجوا والحق الذي للعبد هو ما جعل
 الله حقاله واقضاه جود الله وكريمه ولو كان لو ما سبه
 بالعدل لم يكن له عليه بعد النعم التي اسلفها حق لا نرتقي
 ابتداء خلقه بالنعم واوجب عليه بها الشكر وليس احد من
 الخلق يكافى نعم الله تعالى عليه بعمل ولا يشكره احد الا وهو
 مقصر بالشكر عن حق النعمة وقد اجمع اهل القبله على ان من
 قال اني وفيت جميع ما لله على وكافأت نعمه بالشكر فهو ضا
 واجوعو على انهم مقصرون عن حق الشكر وان الله نعم عليهم
 حقوقا لومدة في اعمارهم الى اخر مدى الزمان لما وفوا له

سبحانه بما له عليهم فضل ذلك على ان ما جعله حقاً لهم فانما جعله
 بفضلهم وجوده وكرمه ولا نـ حال العامل الشاكر خلاف حال
 من لا عمل له في العقول وذلك ان الشاكر يستحق في العقول الحمد
 ومن لا عمل له فليس له في العقول حجة واذا ثبت الفصل بين
 العامل ومن لا عمل له كان ما يجب في العقول من حجه هو
 الذي يحكم عليه بحقه ويشار اليه بذلك واذا وجبت العقول
 له مزية على من لا عمل له كان العدل من الله تعالى معاملته
 بما جعل في العقول حقاً وقد امر الله تعالى بالعدل ونهى عن
 الجور فقال ان الله يامر بالعدل والاحسان الآية فصل
 قال الشيخ المفيد رحمه الله قد قيل ان الاعراف جبل بين الجنة
 والنار وقيل ايضا انه سور بين الجنة والنار وجعل الاعراف ذلك
 انه مكان ليس من الجنة ولا من النار وقد جاء الخبر بما ذكرناه
 وانه اذا كان يوم القيمة كان بر رسول الله وامير المؤمنين والائمة
 من ذرية صلوات الله عليهم وهم الذين عفى الله بقوله وعلى
 الاعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم فنادوا اصحاب الجنة
 سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون وذلك ان الله تعالى يعلمهم
 اصحاب الجنة واصحاب النار بسيماهم يجعلها عليهم وهي
 العلامات وقد بين ذلك في قوله تعالى يعرفون كلا بسيماهم
 يعرف المحرمون بسيماهم وقال تعالى في ذلك آيات للمتوسمين
 وانهما ليسيل مقيم فاحلوان في خلق طائفة يتوسمون الخلق
 فيعرفونهم بسيماهم وروى عن امير المؤمنين ع انه قال ^{بعض}

كلام

كلامه انا صاحب العصا والميم يعني علمه من اسم حاله ^{لسم}
 وروى عن ابي جعفر محمد بن علي الباقر ع انه سئل عن قوله
 تعالى ان في ذلك لايات للمتوسمين قال فينا نزلت اهلا ^{لسم}
 يعني في الائمة عليهم السلام وقد جاء الحديث بان الله تعالى
 يسكن الاعراف طائفة من الخلق لم يستحقوا باعمالهم الجنة
 على الثواب ^{الثواب} من غير عقاب ولا استحقاق الخلود في النار وهم
 المرحومون لا امر لله ولهم الشفاعة ولا يزالون على الاعراف
 حتى يؤذن لهم في دخول الجنة لشفاعة النبي وامير المؤمنين
 والائمة من بعده وقيل ايضا انه مسكن طوائف لم يكونوا في
 الارض مكلفين فيستحقون باعمالهم جنة وانا فيسكنهم
 الله تعالى ذلك المكان ويعوضهم على الامم في الدنيا بنعيم لا
 يبلغون به منازل هل الثواب المستحقين له بالاعمال وكل ما ذكرنا
 جاز في العقول وقد وردت به الاخبار والله اعلم بالحقيقة
 من ذلك الا ان المقطوع به في جملة ان الاعراف مكان بين
 الجنة والنار يقف فيه من سميناه من حج الله تعالى على خلقه
 ويكون بر يوم القيمة قوم من المرحومين لا امر لله وما بعد ذلك
 قاله اعلم بالحال فيه فصل قال الشيخ المفيد رضي الله عنه الصراط
 في اللغة هو الطريق فلذلك سمي الدين صراطا لان طريق الى الصواب
 وله سمي الولاء لاميير المؤمنين عليه السلام والائمة من ذريته
 عليهم السلام صراطا ومن معناه قال امير المؤمنين ع انا صراط
 الله المستقيم وعرفته الوثقى التي لا انفصام لها يعني ان معرفته

والتسك بد طريق الخالة الله سبحانه وقل جاء الخبر بان الطريق
يوم القيمة الى الجنة كالجسر تمر به الناس وهو الصراط الذي
يقف عن يمينه رسول الله صلى الله عليه وآله وعن شماله امير
المؤمنين ع وياتيها النداء من الله تعالى القيا في جهنم
كل كفار عنيد وجاء الخبر انه لا يعبر الصراط يوم القيمة الا من
كان معه برائة من علي بن ابي طالب من النار وجاء الخبر
بان الصراط اذق من الشعرة واحد من السيف على الكافر والمرا
من ذلك انه لا يثبت لكافر قدم على الصراط يوم القيمة من شدة
ما يلحقهم من احوال يوم القيمة ونحوها فهم يمشون عليه
كالذي يمشي على الشئ الذي هو اذق من الشعرة واحد من
السيف وهذا مثل مضروب لما يلحق الكافر من الشدة فيصوب
على الصراط وهو الطريق الى الجنة وطريق الى النار يشرف
العبد منه الى الجنة ويرى من احوال النار وقد يعبر به
عن الطريق المعوج فلهم قال الله تعالى وان هذا صراط مستقيما
فبين بين طريق الذي دعا الى سلوكه من الدين وبين طريق الضلال
وقال تع فيما امر عباده من الدعاء وتلاوة القرآن اهدنا الصراط
المستقيم فذل على ان سواء صراط غير مستقيم وصراط الله
دين الله وصراط الشيطان طريق العصيان والصراط في الاصل
على ما بيناه هو الطريق والصراط يوم القيمة هو الطريق المستقيم
الى الجنة والنار على ما قد سناه قال الشيخ ابو جعفر في العقبات
اسم كل عقبة اسم فرض او امر او نهى قال الشيخ المفيد العقبات

عليه

عبارة

عبارة عن الاعمال الواجبات والمسائلة عنها والموافقة
عليها وليس المراد بها جبال في الارض تقطع وانما هي الاعمال
شبهت بالعقبات وجعل الوصف لما يلحق الانسان في
من تقصيره في طاعة الله تع كالعقبة التي يجهد صعودها
وقطعها قال الله تعالى فلا اقسم بالعقبة وما ادراك ما العقبة
فك رقبة الاية فسمى سبحانه الاعمال التي كلفها العبد عقبات
تشبه بالعقبات والجبال لما يلحق الانسان في ادائها من
المشاق كما يلحق في صعود العقبات وقطعها وقال امير المؤمنين
عليه السلام ان امامكم عقبة كثرة منازل مهولة لا بد من
المثابرة والوقوف عليها فاما برحمة من الله تع تجوز واما
بهلكة ليس بعد الجهاد اراد بها العقبة تخلص الانسان
من التبعات التي عليه وليس كما ظن المحشوية من ان في
الآخرة جبالا وعقبات يحتاج الانسان الى قطعها ما شيا
وذا كذا فذل لا معنى له فيما توجب الحكمة من الجهاد والجهاد
لخلق عقبات تسمى بالصلوة والزكاة والصيام والحج وغيرها
الفرانض ليسام الانسان ان يصعد لها فان كان مقصرا في
طاعة الله حال ذلك بينه وبين صعودها اذا كان الغرض في
القيمة للموافقة على الاعمال والجهاد عليها بالتواب والعقاب
وذلك غير مفتقر الى تسميته عقبات وخلق جبال وتكليف
قطع ذلك وتضعيبه او تسهيله مع انه لم يرد خبر صحيح
بذل على التفصيل فيعتمد عليه ويخرج له الوجوه واذا لم

من ٣

بذلك خبر كان الامر فيه ما ذكرناه فصل قال الشيخ المفيد
 رحمه الله الحساب هو المقابلة بين الاعمال والجزاء عليها
 والواقعة للعبد على ما فرض منه والتوزيع له على سبيلاته
 والحمد على حسناته ومعاملته في ذلك باستحقاق وليس
 هو كما ذهب العامة اليه من مقابلة الحسنات بالسينات
 والموازنة بينهما على حسب استحقاق الثواب والعقاب
 عليهما اذ كان القابل بين الاعمال غير صحيح ومذهب المعتزلة
 فيه باطل غير ثابت وما يعقد الحشوية في معناه غير معقول
 والموازين هي التعديل بين الاعمال والجزاء عليها ووضع كل
 جزء في موضعه وايصال كل ذي حق الى حقه فليس الامر
 في معنى ذلك على ما ذهب اليه اهل الحشوية ان في القيمة
 موازين كوازين الدنيا كل ميزان كفتان يوضع الاعمال فيها
 اذ الاعمال اعراض والاعراض لا يصف وزنها وانما توصف
 بالنقل والخفة على وجه المجاز والمراد بذلك ان ما نقل منها
 هو ما كثر واستحق عليه عظيم الثواب وما خف منها ما قل
 قدره ولم يستحق عليه جزيل الثواب والخبر المورود ان امير
 المؤمنين ع والائمة من ذرئته عليهم السلام هم الموازين
 فالمراد انهم المعدلون بين الاعمال فيما يستحق عليها والجزاء
 فيها بالواجب والعدل ويقال فلان عندي في ميزان
 فلان ويراد به نظيره ويقال كلام فلان عندي او زدت من
 كلام فلان والمراد به ان كلامه اعظم وافضل قدرا والذي

ذكر

ذكره الله تعالى في الحساب والخوف منه انما هو الواقفة
 على الاعمال لان من وقف على اعماله لم يتخلص من تبعاتها
 ومن عفا الله تعالى عنه في ذلك فان النجاة ومن ثقلت
 موازينه بكثرة استحقاقه الثواب فاولئك هم المفلحون
 ومن خفت موازينه بقلته اعماله الطاعات فاولئك الذين
 خسروا انفسهم في جهنم خالدون والقرآن انما انزل
 بلغة العرب وحقيقة كلامها وجازه ولم ينزل على
 الفاظ العامة وما سبق الى قلوبها من الاباطيل ^{فصل}
 قال الشيخ المفيد رحمه الله الجنة دار النعيم لا يلحق من
 دخلها نصب ولا يلحقهم فيها الغيوب جعلها الله تعالى
 دار المؤمنين وعرفه عبده ونعيمها دائم لا انقطاع له والسالكون
 فيها على ضرب فتنهم من اخلص لله تعالى فذلك الذي
 يدخلها على امان من عذاب الله تعالى ومنهم من خلط
 عمله الصالح بالاعمال السيئة كان يسوف منه التوبة فافتقر
 السنية قبل ذلك فلحقه ضرب من العقاب في عاجله و
 اجله او في عاجله ودون اجله ثم سكن الجنة بعد عفو
 او عقاب ومنهم من يتفضل عليه بغير عمل سلف منه
 في الدنيا وهم الولدان المخلدون الذين جعل الله تعالى
 نصرهم لمحو الجحيم اهل الجنة ثوابا للعاملين وليس في
 نصرهم مشاق عليهم ولا كلفة لانهم مطبوعون اذ ذاك
 على المسار يتصرفهم في خواجج المؤمنين وثواب اهل

الجنة لا يتدار بالماكل والمشارب والمناظر والمناكم
وما تدركه حواسهم مما يطعمون على الميل اليد ويدركون
ملازمهم بالفقر يد وليس في الجنة من البشر من يلتذ بغيب
ماكل ومشرب وما تدركه الحواس من المذوذات وقول
من زعم ان في الجنة بشر يتلذذ بالتسبيح والتقديس
والاكل والشرب قول شاذ عن دين الاسلام وهو ما قد
من مذهب النصارى الذين زعموا ان المطيعين في
الدنيا يصيرون في الجنة ملائكة لا يطعمون ولا يشربون
ولا يتكلمون وقد كذب الله هذا القول في كتابه بما عت
العالمين فيمن الاكل والشرب والتكلم فقال نعم اكلها
دائم وظلها تلك عقبى الذين اتقوا الاية وقال نعم فيها
انهار من ماء غير آسن الاية وقال وجور مقصورات في
النجام وقال وجور عين وقال وزوجنا هم مجور عين وقال
فيهن فاصرات الطرف اتراب وقال ان اصحاب الجنة
اليوم في شغل فاكهون هم وازواجهم وانوابه متشابهة
ولهم فيها ازواج مطهرة فكيف استجاز من اشتهى
الجنة طائفة من البشر لا ياكلون ولا يشربون ويتكلمون
مما به الخلق من الاعمال تيا المون وكتاب الله نعم شاهد
بصدق ذلك والاحماع على خلافه لولا ان قلد في ذلك من
لا يجوز تقليده او عمل على حديث موضوع واما النار فهي
دار من جهل الله سبحانه وقد يدخلها بعض من عرفه

معمصنة

معمصنة الله نعم غير انه لا يخلد فيها بل يخرج منها الى المعصية
وليس يخلد فيها الا الكافرون فقال نعم انذر تكلم نار تلظى لا
يصلها الا الاشقي الذي كذب وتولى يريد بالصلي ههنا الخلق
فيها وقال نعم ان الذين كفروا باياتنا سوف بضليهم ناراً وقال
ان الذين كفروا لوان لهم ما في الارض جميعا ومثله معه
ليفتدوا به من عذاب يوم القيمة ما تقبل منهم الايات وكل
اية تتضمن ذكر الخلود في النار فانما هي في كفار دون اهل
المعرفة بالله نعم بدلائل العقول والكتاب المستطور والخبر
الظاهر المشهور والاحماع السابق لاهل الدين من اصحاب
الوعيد فصل وليس يجوز ان يعرف الله نعم من هو كافر
به ولا يجمله من هو به مؤمن وكل كافر على اصولنا فهو
جاهل بالله ومن خالف اصول الايمان من المصلين الى
قبلة الاسلام فهو عندنا جاهل بالله وان اظهر القول
بتوحيده كما ان الكافر برسول الله ص جاهل بالله وان كان
فيهم من يعترف بتوحيد الله تعالى ومن يؤمن بربه فلا يخفى
بخبا ولا رها فخرج بذلك المؤمن من احكام الكافرين
وقال نعم وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم الاية
فنفى عن كفر يبق الله ص الايمان ولم يثبت له مع الشك فيه
المعرفة بالله على كل حال وقال تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون
بالله ولا باليوم الآخر الى قوله وهم صاغرون فنفي الايمان
عن اليهود والنصارى وحكم عليهم بالكفر والضلال فصل

قال الشيخ ابو جعفر رحمه الله اعتقدنا في ذلك ان بين
 عيني اسرار في لوح الى اخره قال الشيخ المفيد رضي الله عنه
 هذا اخذه ابو جعفر من شواذ الحديث وغير خلاف لما قدمه
 من ان اللوح ملك من ملائكة الله تعالى قال الشيخ المفيد اصل
 الوحي هو الكلام الخفي ثم قد يطلق على كل شئ قصد لفهام
 المخاطب على السرا من غير والتخصيص له به دون من
 سواه واذا اضيف الى الله تعالى كان فيما يخص به الرسول
 دون من سواه على عرف الاسلام وشرعة النبي صلى الله
 عليه وآله واوحينا الى ام موسى ان ارضعها الآية فانفق اهل
 الاسلام على ان الوحي كان رزيا منا وما وكلاما سمعته ام
 موسى في منامها على الاختصاص قال تعالى ووحى ربك
 الى الخلق الآية يريد به الالهام الخفي اذ كان خاصا لمز افتر
 بردون من سواه فكان علم حاصل للخل بغير كلام جهر
 به المتكلم فاسمعه غير وقال تعالى وان الشياطين ليوحون الى
 اوليائهم يعني يوسوسون الى وليائهم بما يلقونه من
 الكلام في اقطب سماعهم فيخوضون بعلمهم دون من سواه
 فقال تعالى فخرج على قومه من المحراب فاوحى اليهم يريد
 به اشار اليهم من غير افصاح الكلام شبه ذلك بالوحي
 لخصائمه عن سوى المخاطبين ولست به عن سواه وقد يرى
 الله تعالى في المنام خلقا كثيرا يصح تاويله وثبت حقيقة
 لكنه لا يطلق بعد استقرار الشريعة عليه اسم الوحي ولا

يقال

يقال في هذا الوقت لمن اطلع الله على علم شئ ان يوحى
 اليه وعندنا ان الله تعالى يسمع الحج بعد نبه صر كلاما يلقه
 اليهم وعلم ما يكون لكنه لا يطلق عليه اسم الوحي لما قدمنا
 من اجماع المسلمين على ان لا وحي الى احد بعد نبينا صر وانه
 لا يقال في شئ مما ذكرناه انه وحي الى احد والله تعالى ان
 يبيح اطلاق الكلام احيانا ويحظره احيانا ويمنع السما بشئ
 حينا ويطلقها حينا فاما المعاني فانها لا تتغير عن حقائقها
 علما قدمناه فصل قال الشيخ المفيد رحمه الله فاما الوحي
 من الله تعالى الى نبيه صر فقد كان تارة باسماء الكلام من
 غير واسطة وتارة باسماء الكلام على السن الملائكة والذي
 ذكره ابو جعفر من الوحي والقلم وما ثبت فيه فقد جاء به
 حديث الا انا لانغمز على القول به ولا نقطع على الله بصحته
 ولا نشهد منه الا بما علمناه وليس الخبر متواترا يقطع العذر
 ولا عليه اجماع ولا نطق به القرآن ولا ثبت عن حجة الله تعالى
 فتتقادل والوجدان تقف فيه ونحوه ولا نقطع به ولا نحدد
 له ونجعل في حيز الممكن فاما قطع ابي جعفر به وعلمه على
 اعتقاد فهو يستند الى ضرب من التقليد ولسان التقليد
 في شئ فصل في نزول القرآن قال الشيخ ابو جعفر رحمه الله
 الله القرآن نزل في شهر رمضان في ليلة القدر جملة واحدة
 الى البيت المعمور في مدة عشرين سنة قال الشيخ المفيد رحمه الله
 الذي ذهب اليه ابو جعفر رحمه الله في هذا الباب اصله

السمية

نحوه

حديث واحد لا يوجب علما وعملا ونزول القرآن على
الاسباب الحادثة حالا فلا يدل على خلاف ما تضمنه الحديث
وذلك انه قد تضمن حكم ما حدث وذكر ما جرى على وجهه
وذلك لا يكون بالحقيقة الا بعد وثرة عند السبب الا ترى الى
قوله ثم وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم وقالوا
لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم وهذا خبر عن
ماضي ولا يجوز ان يقدم خبره فيكون حقا خبرا عن ماض وهو
لم يقع بل هو في المستقبل وامثال ذلك في القرآن كثيرة وقد جاء الخبر
بذكر الظهار سببه وانها لما جادت النوى في ذكر الظهار انزل
الله تعالى قد سمع الله قول التي تجادل في زوجها وهذه قصة
كانت بالمنية فكيف ينزل الله تعالى الوحي بمكة قبل الهجرة فيجبر
بها انها كانت ولم تكن ولو تتبعنا قصص القرآن لما ذكرناه في
المقال وفيما ذكرناه من كفاية لدوى الالباب وما اشبهه ما جاء
من الحديث مذهب الشبهة الذين زعموا ان الله تعالى لم ينزل
مكلا بالقرآن وخبرنا عما يكون بلفظ كان وقدر عليهم اهل
التوحيد بنحو ما ذكرناه وقد يجوز في الخبر الوارد بنزل
القرآن جملة في ليلة القدر انه نزل اجملة منه في ليلة القدر ثم تلاه
ما نزل منه الى وفاة النبي ص فاما ان يكون نزل باسره وجهه
في ليلة القدر فهو بعيد مما يقتضيه ظاهر القرآن والمتواتر
من الاخبار واجماع العلماء على اختلافهم في الاداء فصل قال
الشيخ المفيد فاما قوله تعالى فلا تعجل بالقرآن من قبل ان يفيض

القرآن

اليك وحيه ففيه وجهان غير ما ذكره ابو جعفر وعقل فيه
على حديث شاذ احدهما ان الله تعالى نهاه عن السرع الى ان
القرآن قبل الوحي اليه به وان كان في الامكان من جهة اللغة
ما قالوا على مذهب اهل اللسان والوجه الاخران خبرين
عليه السلام كان يوحى اليه بالقرآن فيتلوه معده فالحجرف
فامر الله تعالى ان لا يفعل ذلك ويصغي الى ما ياتيه به جبرئيل
او ينزل الله تعالى عليه بغير واسطة حتى يحصل الفراغ منه فاذا
انتم الوحي به تلاه ويطلق به وقعه فاما ذكره المعول على الحديث
من التاويل فبعيد لانه لا وجه لنهى الله تعالى عن العجلة بالقرآن
الذي في السماء الرابعة حتى يقضى الله تعالى وحيه لانه لم يكن
محيطا علما بما في السماء الرابعة قبل الوحي به اليه فلا معنى لنهي
عالم ليس في امكانه العلم الا ان يقول قائل ذلك انه كان محيطا
علما بالقرآن الودع في السماء الرابعة فينقض كلامه ومذهبه
انه كان في السماء الرابعة لان ما في صدر رسول الله ص و
حفظه في الارض فلا معنى لاختصاصه بالسماء ولو كان ما في
حفظه رسول الله ص يوصف بانه في السماء الرابعة خاصة
لكان ما في حفظ غيره موصوفا بذلك ولا وجه ليكون حثلا لاشا
الى السماء الرابعة ولا الى السماء الاولى فضلا عن السماء الرابعة ومن
قائل ما ذكرناه علم ان تاويل الانية على ما ذكره المتعلق بالحديث بعيد
عن الصواب فصك قال الشيخ المفيد رحمه الله العظمة من الله
لجبه هو التوفيق والطف والاعتصام من الحجج بهما عن الذنوب

والغلط في دين الله والعصمة تفصل من الله تعالى على من علم
انه يتيسر بعصيته والاعتصام بفعل المعصم وليست العصمة
مانعة من القدرة على القبيح ولا مضطرة للمعصوم الى الحسن ولا
ملجاة له ليدل على الشئ الذي يعلم الله انه اذا فعله يعبد ^{عبيد} من
لم يؤثر معه معصيته له وليس كل المخلوق يعلم من حاله ذلك المخلوق
منهم ذلك هو الصفوة والاختيار قال الله تعالى ان الذين سبقوا
لهم من الحسن الآخرة وقد اختارهم على علم على العالمين و
قال وانهم عندنا من المصطفين الاختيار والانباء والاخذ
من بعدهم معصومون في حال نبوتهم من الكبار كلها والصفوة
والعقل يجوز عليهم ترك مندوب اليد على غير التعمد للتقصير
والعصيان ولا يجوز عليهم ترك مفترض لان بنيانهم والاعية
من بعدهم صلوات الله عليهم كانوا اسالين من ترك المندوب
والمفترض قبل حال امامتهم وبعد ما فصل قال الشيخ ^{المفيد}
فاما الوصف لهم بالكمال في كل احوالهم فان المقطوع به كمالهم
على خلقه ودرجة الخبر بان في جميع احوالهم التي كانوا فيها بحج الله تعالى منذ اكل عقولهم
رسول الله صلى الله عليه وآله من ذرية كانوا بحج الله تعالى
فانهم يجرون مجرى عيسى ويحيى في حصول الكمال
لهم مع صفات السن وقبل بلوغ الحلم وهذا امر يجوز العقول
ولا شك في ان التكليف الاخبار سبيل والوجه ان يقطع على
كمالهم عليهم السلام في العلم والعصمة في احوال النبوة والامامة
ويوقف فيما قبل ذلك وهل كانت احوال نبوة وامامة لا

وتفصل
عنه

ويقطع على ان العصمة لازمة منذ اكل الله تعالى عقولهم الح
قبضهم عليهم السلام فصل قال الشيخ المفيد في الغلو في اللغة
هو تجاوز الحد والخروج عن القصد قال الله تعالى يا اهل الكتاب
لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق الآية ^{فمن تجاوز}
الحد في المسيح وحد من الخروج عن القصد في القول
وجعل ما ادعته الضاري فيه غلو التعدية الحد على ما بيناه
والغلاة من المتظاهرين بالاسلام هم الذين نسبوا امير المؤمنين
والائمة من ذرية الى الالهية والنبوة وصفوه من الفضل
في الدين والدنيا الى ما تجاوزوا فيه الحد وخرجوا عن القصد
وهم ضلال كفار حكم فيهم امير المؤمنين بالقتل والتحرير بالنار
وقضت الائمة عليهم السلام عليهم بالاكفار والخروج عن
الاسلام فصل قال الشيخ المفيد في فاما ما ذكره ابو جعفر من
مضني بنيان الائمة عليهم السلام بالسم والقتل فمنه ما ثبت ومنه
ما لم يثبت والمقطوع به ان امير المؤمنين والحسن والحسين
عليهم السلام خرجوا من الدنيا بالقتل ولم يميت احد منهم حتى
انقروا ومن بعدهم موسى بن جعفر ويحيى في النفس امير
الرضا وان كان في شك فلا طريق الى الحكم فيمن عداهم
بانهم سمووا واغتيلوا او قتلوا جبرا فالخبرين المذكورين مجرى
الارجاف وليس اليقين سبيل والمفوضة صنف من الغلاة
وقولهم الذي فارقوا به من سواهم من الغلاة اعتراهم بحجة
الائمة وخلقهم ونفوا لقدم عنهم واصنافه المخلوق والرزق مع

ذلك اليهم ودعوا بهم ان الله تعالى تفرّد بخلقهم خاصة وانما
فوض اليهم خلق العالم بما فيه جميع الافعال والحاجبة ضرة
من اصحاب التصوف وهم اصحاب الاباحة والقول بالحوال
ولم يكن العلاج يتخصص باظهار التشيع وان كان ظاهرا
التصوف وهم قوم ملحدة وزنادقة يموتون بمظاهرة كل
بدينهم ويدعون للعلاج الاباطيل ويجرون في ذلك مجرى
الجوس ودعواهم لمراد شت المعجزات ومجرى المضار
في دعوتهم لم يأتهم الايات والبينات والمجوس والنصارى
اقرب الى العمل بالعبادات منهم وهم ابعد عن الشرائع والعمل
بها من النصارى والجوس فصل قال الشيخ المفيد فاما نفي
ابي جعفر عن الغلو على من نسب مشايخ القميين وعلمائهم
الى التقصير فليس لنسبة هو الا القوم الى التقصير علامته على
غلو الناس اذ في جملة المشار اليهم بالتبذوخة والعلم من كان
مقصرا وانما يجب الحكم بالغلو على من نسب المحققين ^{الى التقصير}
سواء كانوا من اهل قم او غيرها من البلاد وسائر الناس وقد
سمعنا حكاية ظاهرة عن ابي جعفر محمد بن الحسين بن الوليد
وه لم نجد لها دافعا في التفسير وهي ما حكى عنه انه قال الغلو
نفي السهو عن النبي صلى الله عليه واله والامام فان صح ^{هذه}
الحكاية عنه فهو مقصر مع انه من علماء القميين ومشييهم
وقد وجدنا جماعة وردوا اليان من قم يقصرون تقصيرا اهل
في الدين وينزلون الائمة عليهم السلام عن مراتبهم وينزعون انما

كانوا

كانوا لا يعرفون كثيرا من الاحكام الدينية حتى ينكث في قلق
ورايان يقول انهم كانوا يلجئون في حكم الشريعة الى
الرأي والظنون ويدعون مع ذلك انهم من العلماء وهذا
هو التقصير الذي لا شبهة فيه ويكفي في علامة الغلو نفي القائل
عن الائمة سمات الحدوث وحكمه لهم بالالهية والقدم
او ما يقتضي ذلك من خلق اعيان الاجسام واختراع الجواهر
وما ليس بمقدور العباد من الاعراض ولا يحتاج مع ذلك
الى الحكم عليهم وتحقيق امرهم بما جعله ابو جعفر سمة في الغلو
على كل حال فصل قال الشيخ المفيد التقي لثمان الحق ومتر
الاعتقاد فيه ومكالمة الخالفين وترك مظاهر تهمة بما يعقب
ضررا في الدين او الدنيا وفرض ذلك اذا علم بالضرب او قوى
في الظن فحق لم يعلم ضررا باظهار الحق ولا قوى في الظن ذلك
لم يجب فرض التقية وقد امر الصادق ع جماعة من اشياخه
بالكف والامساك عن اظهار الحق والمباينة والستر ^{عليه}
الدين والمظاهرة لهم بما ينزل الرب عنهم في خلافهم
وكان ذلك هو الاصلح لهم وامروا طائفة اخرى من شيعتهم
بمكالمة الخصوم في ذلك فالتقية يجب بحسب ما ذكرناه و
يسقط فرضها في مواضع اخرى على ما قدمناه وابو جعفر
اجمل القول في هذا ولم يفصله على ما بيناه وقضى بما اطلقه
فيه من غير تقية على نفسه لتضييع الغرض في التقية وحكم
بترك الواجب في معناها اذ قد كشف نفسه فيما اعتقده من

الحق بحجالة المشهورة ومقاماتها التي كانت معروفة و
تصنيفاته التي سارت في الافاق ولم يشعر فصل قال الشيخ
المفيد ر الطب صحيح والعلم برئاست وطريقه الوحي وانما اخذ
العلماء عن الانبياء عليهم السلام وذلك انه لا طريق الى علم
حقيقة الداء الا بالسمع ولا سبيل الى معرفة الدواء الا بالتق
ثبت ان طريق ذلك هو السمع به العالم بالتحقيقات تعالى
والاخبار الواردة من الصادقين ع مفسرة لقول امير المؤمنين
المعدة بيت الادواء والحجية راس الدواء وعود كل بدن
ما اعتاد وقد يقع في بعض اهل البلاد من الدواء من مرض
يعرض لهم ما يهلك من استعماله لذلك المرض من غير اهل
تلك البلاد ويصلح لقوم ذوي عادة ما لا يصلح لمن خالفهم
في العادة وكان الصادقون عليهم السلام يأمرون بعض
اصحاب الامراض باستعمال ما ينفع من كان به المرض فلا يصح
وذلك لعلمهم عليهم السلام بانقطاع سبب المرض فاذا استعمل
الانسان ما يستعمله كان مستعملا مع الصحة من حيث لا يشع
بذلك وكان علمهم بذلك من قبل الله تعالى على سبيل المعجز
لهم والبرهان للتخصيص بهم بدو خرق العادة بمعناه فظن قوم
ان ذلك الاستعمال اذا حصل مع مادة المرض نفع فغلطوا فيه
واستضرافه وهذا قسم لم يورده ابو جعفر ر وهو يعتمد
في هذا الباب والوجوه التي ذكرناها من بعد هي على ما ذكره
والاحاديث محتملة لما وصفه حسب ما ذكرناه فصل قال الشيخ

المفيد

المفيد رضى الله عنه لم يوضح ابو جعفر رحمه الله عن الطريق
التي يوصل الى علم ما يجب العمل عليه مما لا يجب بل اجل القول
في ذلك اجمال مع صدق الحاجة الى التفصيل والفرقة بين ما
يلزم مما لا يلزم مما يتميز به كل واحد منهما او يعرف بذلك
حق الحديث من باطله والذي اثبت ابو جعفر ع محال القول
فيه لم يجد نفعاً وقد تكلمنا على اختلاف الاحاديث وبيانا في
ما بين صحيحها من سقيمها وحققها من باطلها وما عليه العمل
منها مما لا يعمل عليه وما تنفق معانيه مع اختلاف الفاظ
وما خرج مخرج الثقة في القضايا وما الظاهر منه كما لباطن
في مواضع من كتبنا واما لينا وبيننا ذلك بيانا يرفع الاشكال فيه
لمن تأمل والمنة لله فمن اراد معرفة هذا الباب فليرجع
الى كتابنا المعروف بالتمهيد والى كتاب مصابيح النور
واجوبة مسائل اصحابنا من الافاق يجيد ذلك على ما ذكرنا
فصل قال الشيخ المفيد ر وحكمة الامر انه ليس كل حديث
عزى الى الصادقين عليهم السلام حقا عليهم وقد اضيف
اليهم ما ليس بحق عنهم على من لا معرفة له بفرق ما بين
الحق والباطل وقد جاء عنهم ع الفاظ مختلفة في معان
مخصوصة فنحن ما نلزم معانيه وان اختلفت الفاظه

ط
صحيحها

لدخول الخصوص فيه والعموم والندب والإيجاب وكونه
بعضه على اسباب لا يتعداها الحكم إلى غيرها والتعريض في
بعضها بجواز الكلام لموضع التقية والمدارة وكل ذلك
مقترون بدليله غير خال من برهانه والمنتهى لله وتفصيل
هذه الجملة يصلح ويظهر عند اثبات الأحاديث المختلفة و
الكلام عليها ما قد ضاهى والحكم في معانيها ما وصفناه على ان
الكذب منها لا ينتشر بكثرة الاسانيد انتشار الصحيح
المصدق على الأئمة عليهم السلام فيه وما خرج للتقية لا
تكثر روايته عنهم كما يكثر روايته المعلوم بغيره من الرجال
في أحد الطرفين على الآخر من جهة الرواية حسب ما ذكرنا
ولم يجمع العصاة على شيء كان الحكم فيه تقية ولا شيء
دلش فيه ووضع محروصا عليهم وكذب في اضافته
اليهم فاذا وجدنا أحد الحديثين متفقا على العمل به دون
الأخر علمنا ان الذي يتفق على العمل به هو الحق وظاهر
وباطنه وان الآخر غير معمول به اما للقول فيه على وجه
التقية او لوقوع الكذب واذا وجدنا حديثا من رواية عشرة
من اصحاب الأئمة عليهم السلام فخالقه حديث آخر
في لفظه ومعناه ولا يصح الجمع بينهما على حال رواه اثنان
او ثلاثة قضينا بما رواه العشرة ونحوهم على الحديث الذي

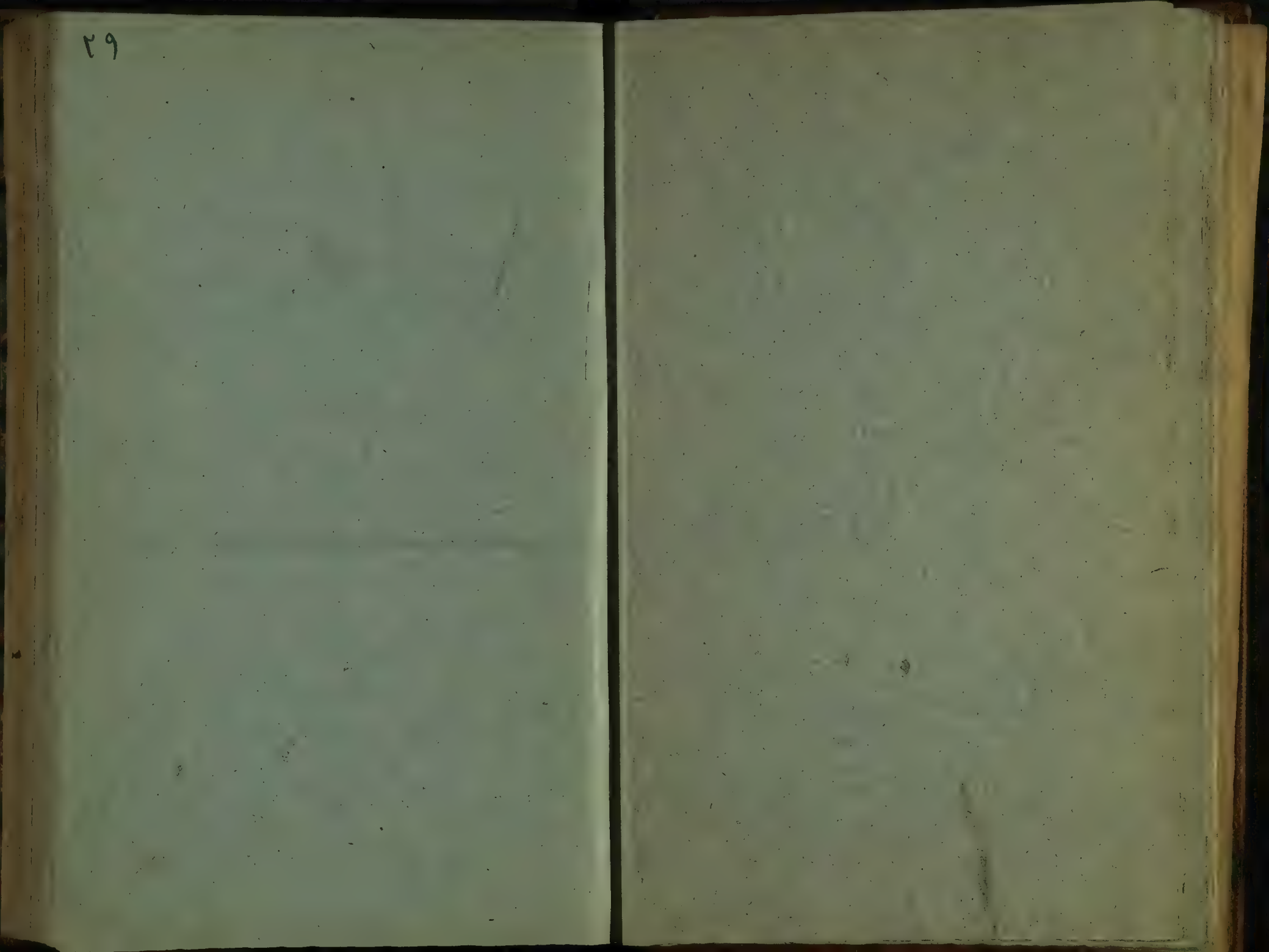
رواه

رواه الاثنان والثلاثة وحملنا ما رواه القليل على وجه التقية
او توهم ناقله واذا وجدنا حديثا رواه شيوخ العصاة و
لم يرووا أنفسهم خلافا علمنا انه ثابت وان روى غير
هم ليس في العدد وفي التخصيص بالأئمة عليهم السلام
مشكلهم اذ قال علامة الحق فيه وفرق ما بين الباطل
وبين الحق في معناه وانه لا يجوز ان يقتل امام عليه
السلام على وجه التقية في حادثة فيسمع ذلك المختصون
بعلم الدين من اصحابهم ولا يعلمون مخبره على أي وجه
كان القول فيه ولو ذهب عن واحد منهم لم يذهب عن
الجماعة لاسيما وهم المعروفون بالفتيا في الحلال والحرام
ونقل الفرائض والسنن والأحكام ومتى وجدنا حديثا
يخالف الكتاب ولا يصح وفاقه له على حال اطرحناه لقضا
الكتاب بذلك واجماع الأئمة عليهم السلام عليه و
كذلك ان وجدنا حديثا يخالف احكام العقول اطرحناه
لفضية العقل بفساده ثم الحكم بعد ذلك على انه صحيح خرج
مخرج التقية او باطل اضيف اليهم موقوف على لفظه وما
يجوز الشريعة فيه القول بالتقية وتخطئه وتقضي العادات
بذلك او تنكره فهذا جملة ما انطوت عليه من التفصيل
يدل على الحق في الاخبار المختلفة والصرح فيها لا يتم

الابعد ايراد الاحاديث والقول في كل واحد منهما ما
بيننا طريقه وما تعلق به ابو جعفر ^{عليه السلام} من حديث سلم
الذي رجع فيه الى الكتاب المضاف اليه برواية آمان
بن ابي عياش فالمعنى فيه صحيح غير ان هذا الكتاب
غير موثوق به ولا يجوز العمل على الكثرة وقد حصل
فيه تخليط وتدليس وينبغي للمتدين ان يحتنب العمل
بكل ما فيه ولا يعول على جلته والتقليد لروايته و
وليفزع الى العلماء فيما تضمنه من الاحاديث ^{التي فيها}
ليوقفوه على الصحيح منها والفاقد والله الصواب

قدمت هذه النسخة الشريفة في شهر رمضان

المبارك ^{سنة} ١٢١٠



كتاب الافي بالملكوت في شرح الياقوت لآية الله في العالمين
العلامة الحجة ^{عنه} آية الله العظمى

بسم الله الرحمن الرحيم وبه يتقى

الحل منه ذي القدرة القاهرة والعزة الباهرة والايادي الفاخرة والنعم
الظاهرة والالاء الوافرة بحمد على ما ادلاه اليينا من الطاهر القاهرة ونكرو
على سوابق فواضل القاهرة ونا الرخير الراد في الآخرة والصلوة على
اشرف النفوس القاهرة محمد المصطفى وعترته الانجى الزاهرة وسلم تسليم
اما بعد فان الله تعالى على الانسان بقدر الامكان وفحص الادراك
بالقلب والنظر باللسان فالاول يصل الى معرفة التي هي غايته في خلقه وبالنظر
يصل الى الافادة والاستفادة في مسائل كثيرة وكان من النظر وحكمة
وما اقتضاه واجب عنايته تكليفه بالامر الشرعي والقضايا العقلية
وكان ذلك ما يتبع الا بعد معرفة معتقده من الوقوف على حقيقة
فلا جرم اوجب ذلك على مائة المكلفين ولم يكلف في ذلك بتقليد ^{المستد}
فوجب على كل عارف ارشاد الجاهلين وتبشير الفاطنين بتحصيل مقدمات
حقيقة عندهم نافعة في هذا المقام ومحصلة هذا المرام وقد صنف العلماء

في ذلك كثيرا من المسويات واطنوا القول في تركيب محقرات ومطلقات
الا انهم لم يعلموا من ذيق تلك الامدادات ولم يخلصوا من خطأ في بعض
الاعتقادات وقد صنفنا كتابا متعددة ومنها فيها سبيل الرشاد ونسبنا
طريق السداد من جوفها ذكرا ليو المعاد وقد صنف شيخنا الاقدم واما
الا عظم ابو اسحق ابراهيم بن فوخت قدس الله روحه الذكيه ونفسه
العلية مختصرا سماه الياقوت قد احتوى من المسائل على اشرفها واعلاها
ومن المباحث على اجلها واسناها الا انه صغير الحجم كثير العلم مستصعب
على الفهم في غاية الاجازة والاختصار بحيث يعجز عن فهم اكثر النظار
فاجبت ان نضع هذا الكتاب الموسوم بانوار الملكوت في شرح الياقوت
على ترتيب ونظم من خواص القيس من مشكلاته مينا لما استهم من
مفضلاته مع زيادات لتوحيد في الكتاب مستعين بالله ومتوكلين
عليه وهو حسين بن الوكيل وقد رتبنا هذا الكتاب على مقاصد ^{الاول} المقصود
في النظر وتبشير مسائل **المسئلة الاولى** في ماهيته اخلف الناس في تعريف
النظر وما هيته فقال قوامه عبارة عن تجريد العقل عن الفضلات
ومؤلا قد جلوه امراسيليا واخرون انه عبارة عن مجموع علوم ^{الجزء}
اولها العلم بصفة المقدمات وثانيها العلم بترتيبها وثالثها العلم بلزوم
اللازم منها وادبها العلم بالزوم من الحق فهو حق وقيل انه عبارة عن تحديد
العقل عن العقول وقيل انه ترتيب تصديقات ليتوصل بها الى تصديق

والكل ضعيف بطلنا ما في كتاب المناهج والحق ان يقال ان النظر ترتيب
امور ذهنية لئلا يدعى الى امر اخر وقد اعترض بعض المحققين بان
اختر من النظر لاختصاصه بالانتقال من المبادئ الى المطالبات وقيل
ينبغي مثل هذا النظر ابتداء والاكثر الانتقال من المطالب الى مبادئها
ثم من مبادئها اليها وهذا لا مدخل يتأمر في الحد المذكور ثم جعل الحد هو
من امورها صلة في الذهن الى امور مستحصلة هي المقاصد والجواب
ان ترتيب المبادئ عام من ان يكون مسبوقة بالانتقال من المطالبات عند
وكل من القسمين داخل تحت النظر واشترط السبق في الكثرة لا يقتضي اشتراط
في الاعم لخروج القسم الاخر منه ثم افاض في فارق بين الحد الذي ذكرناه
وبين الحد الذي انقضاه وهذه المسئلة لم يعرض لها المصنف وانما ذكرناها
لنوقف مباحث النظر عليها **المسئلة الثانية** في ان النظر واجب قلنا
على العبد نعم جدير فلا بد من ان يعرف المنعم فيشكره ولا طريق الى هذا المعرفة
الواجبة الا بالنظر لان التقليد متردد بين من لا تجميع فيهم وقول
المعصوم لا يكون حجة الا اذا كان معصوما ومن معرفة الله تستفاد
فكيف دون **اقول** ما ذكره المصنف تقريره ان معرفة الله نعم واجبة ولا يتم
الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب كوجوب فيكون النظر واجبا
لهذا الدليل يتوقف على معرفة المقدمات الثلاث المقدمة الاولى في ان
معرفة الله نعم واجبة لان شكره واجب ولا يتم الا بالمعرفة اما وجوب الشكر

فلان نعم على العبد اكثر من ان تحصى وشكر المنعم واجب بالضرورة واما ان
لا يتم الا بالمعرفة فالضرورة لا تليق لا فشكر المنعم نعم وان لم نعلم مفصلا لا
نقول انما الله لا يستلزمها الا مع قصد ما فلا بد وان يعرف التوفيق يعلم
هل فضلا الاحسان يجب شكره او لا فلا يجب ولا من معرفة الله نعم واجبة
للمعرف الحاصل من الاختلاف ودفع الخوف واجب المقدمة الثانية
معرفة الله نعم لا تتم الا بالنظر وهذه المقدمة بدية لا تقتصر الى الاستدلال
لان المعرفة ليست معرفة فقه بل نظرية والعبد النظر بآثارها هو النظر
لان العقل له باسهم في كل زمان ومكان يلتزمون السير في اسبغها **المسئلة**
المجهر ولو كان هناك طريق اخر لا يتحقق اليه لا يتم الامور ان يكون
التقليد كما في هذا الباب او قول المعصوم لا واجب عن الاول بان
التقليد متردد بين من لا تجميع فيهم من الاقوال مختلفة وليس استنباطا
لما احدها اولى من الاخر ومثل هذا الطريق حصل المعرفة ضرورة وعن
بان قول المعصوم لا يكون حجة الا اذا عرفنا كونه حجة معصوما وهو امر بالغ
خفى لا يعلم الا الله فتكون معرفة الله بالعبادة مستفادة من الله تعالى
بالوحى على بعض الرسل وهو مسبق بمعرفة الله فلو لم يرد الالحاق لا يتم
اما نعلم عصمته بالبحر الطاهر على يده لا ما نقول العلم بالبحر مسبق
بالعلم بالله نعم وكونه غيبا فضلا لاجل التصديق فهو **المسئلة** العلم ان
المصنف ابطال بهذا قول الملا احمد حيث جعلوا المعارف متوقفة على قول

المعصور المتقدم الثالث ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والا لزم
 خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا او تكليف ما لا يطاق وما عدا ان
 والثاني ان النظر دافع للحرف فيكون واجبا **السؤال الثالث** ان النظر
 مفيد للعلم قال **ال** النظر طريق الى العلم وتقسيم الحضم في استفادة من
 او النظر ينعكس عليه في الابطال وان لم نتعرض لنقص تقسيمه والمتميز ^{بالنظر}
 تجبر اهل الكلام تدل على المعصية لا العبد **اقول** لما بين المصير ان
 معرفته الله نعم انما يحصل بالنظر وجب عليه ان يبين ان النظر طريق
 الى تحصيل المجهولات وذلك ما قد وقع الاتفاق عليه بين اكر العقلاء
 وانكر السميعة ونحوه ان لا يفيد العلم اصلا وجا عن من الاوائل
 ذهبوا الى ان لا يفيد العلم في الالهيات بل في الهندسيات والعقلاء
 الجاهلون اذ يمان هذا الى الضرورة فان كل من علم ان العالم متغير وان
 كل متغير محدث فانه يجد دله على ثبوت العلم بان العالم محدث وذلك
 ضروري **اجمع** الحضم بوجه **احد** التقسيم وهو ان قال العلم يكون الا
 الحاصل عقيب النظر علما اما ان يستفاد من الضرورة او من النظر
 القسار باطلان اما الاول فلعدم اشتراك العقلاء فيه فانا نعلم
 واما الثاني فلا نرى طريق العلم واشتات الشيء بنفسه الثاني ان العقلاء
 من ارباب الكلام قد اختلفوا في اقسام الاشياء اليهم كما اختلفوا في النفس
 فقال بعضهم انها مجرد مجرد وقال آخرون انها عبارة عن الهيكل ^{المستحسن}

٢٢
 واخرون قالوا جزء لا يتغير في العلب وغير ذلك واذا كان حاله
 الاشياء الى العقلاء هكذا فاما ذلك مجال بعدها عنهم **الثالث** ان
 المطلوب ان كان معلوما لزم تحصيل الحاصل وان كان مجهولا استحال
 قبحه الطلب نحوه وكيف تعرف النفس كنه المطلوب والجواب عن الاول
 ان هذا التقسيم ينعكس على الحضم في الابطال بان نقول ابطال النظر اما
 ان يكون ضروريا او نظريا فان كان الاول لزم الاشتراك ونحن نعلم
 فيه وان كان الثاني لزم ابطال الشيء بنفسه ومناقضته من حيث لا نعلم
 استفاد من النظر شيئا هذا اذا لم نتعرض لنفس التقسيم واما اذا تعرضنا
 لنفسه فانا نقول لم لا يجوز ان يكون ذلك الاعتقاد ضروريا ومكابر تك
 لا اعتبار بها او نظريا ولا يتسم وذلك لان حاصل من مقدمتين احدهما
 ان تلك النتيجة لازمة بالضرورة لمقدمتين ضروريتين وهذه مقدمة
 ظهرت في المنطق وثانيتها ان كل لازم بالضرورة لضروريتين علم بالضرورة
 فاذا نتيجته القياس المفروض علم بالضرورة وهذه النتيجة نظرية مستفاد
 من مقدمتين ثم العلم بان نتيجة القياس المفروض علم بالضرورة بدلي
 يحصل من نفس تصورهما فانقطع التسلسل وعن الثاني انه يدل على
 تحصيل المجهولات لا كلها بل بعضها ولا يدل على تعذر الجمع **والثالث**
 ان النفس شاعرة بالمعظم من مجرد دون آخر والمعظم هو الشيء ذو الوجهين
 لا الوجهان **السؤال الرابع** في ان وجوب النظر عقلي قال **و** وجوبه

عقل والأكدي الى الخاتم الرسل من تكذيبهم **اقول** لما بيننا واجب
 بحث من كيفية وجوبه فقال انه عقل وهو مذهب المعتزلة خلافه للاشياء
 الا من شذنا ولم يكن وجوبه عقليا لزم الخاتم الانبياء من تكذيبهم
 وذلك مع بيان الملازمة ان النبي ما اذا جاء الى المكلف وامره باقتناعه
 فيقول المكلف لا اتبعك حتى اعرف صدقك ولا اعرف صدقك الا
 بالنظر والنظر لا اضله الا اذا وجب على ولا يجب على الا بقولك
 وقولك الا قبل النظر ليس بحجة فيقطع النبي ما ملنا ان وجوبه
 عقل على هذا الوجه لان قوله لا يجب على النظر الا بقولك يكون باطلا
 لا يتقيد هذا برؤسك لان وجوب النظر فطري فالمكلف ان يقول لا انظر
 حتى اعرف وجوب النظر ولا اعرف وجوبه الا بالنظر فيعود المحذور
 لا نأقول وجوب النظر وان كان نظرا الا انه فطري القياس
 احتجوا بقولهم وما كنا معدين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب
 دون البعث وذلك يتنافى في التعذيب لان للوجوب من دونها والجواب
 المراد وما كنا معدين بالاوامر السمعية او حتى نبعث رسولا هو
 النقل **المسئلة الخامسة** فان اول الواجبات **قال** وهو اول
 الواجبات وقيل القصد اليه **اقول** ذهب الى ذلك البصريون
 من المعتزلة وابو اسحق الاسفرائي وذهب اخرون منهم الى انه هو القصد
 الى النظر واختاره امام الحرمين من الاشاعرة ونقل عن ابي الحسن

الاشعري ان اول الواجبات هو المعرفة بالله وهو مذهب البغداديين
 من المعتزلة واليه اشار امير المؤمنين ع في قوله اول الدين معرفة وهو
 ذهبوا بها ثم الى ان اول الواجبات هو الشكر والاقراب في هذا ان
 ان معنى باول الواجبات ما يجب بالقصد الاول فهو المعرفة وان عني به
 ما يجب كيف كان فهو القصد **المسئلة السادسة** في الدليل وهو يقال
 بالاشتراك على معنيين احدهما الذي يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول
 وقد اعترض بعض المحققين على هذا بان المدلول قد لا يكون له وجود
 كالاستدلال بنفي الحيوة على نفي العلم فالصواب ان يقى الدليل
 هو الذي يلزم من النظر فيه العلم بالمدلول ويمكن ان يقى ان لا يقى
 بالوجود هيمنها الشكوك العينية بل مطلق الثبوت ومثل هذه الاعذار
 التي يستدل عليها ثبوت ذهنا فصح الوجود عليها وايضا فلا يستدل
 على العدم المطلق غير ممكن بل عدم الملكة ومثل هذا العدم ليس نقيا
 بل يرفع ما هو الحق وهذا افتقر للموضوع كافتقار الملكة اليه **الاشعري**
 في ابطال هذا الحد لزم الدور والحق ان يقى الدليل هو الذي يلزم من
 النظر فيه العلم بنقي اخر الثاني الاستدلال بالمعلول على العلة وذلك
 لان الدليل بالمعنى الاول يقى على الاستدلال بالعللة على المعلول ويقى
 بالمعلول على العلة ويقى على الاستدلال بالعللة **المسئلة السابعة** في ان الدليل
 الدليل وهذا المعنى اخر من الاول **المسئلة السابعة** في ان الدليل

السمعي هل يفيد العلم اليقيني أم لا **قال** والدليل السمي لا يفيد اليقين
أصل الجواز الاشتراك والتخصيص الجواز إلى غير ذلك عليه ويفيد مع
القرائن الظاهرة **أقول** اعلم أن مقدمات الدلائل قد تكون عقلية
محصنة بالمقدمات المستعملة في بيان حدوث العالم وجود الصانع و
صدق الرسول وما أشبهها وقد تكون مركبة عقلية ومعية كسائر
السمعيات فإنها مستندة إلى قول الرسول وهو إحدى المقدمات
وهي عقلية وإلى وجوب صدق قوله وهي عقلية ولا يمكن أن يتركب من
السمعيات المحض دليل لأن السمع إنما يكون محتملاً للتسليم بصدق
المبلغ وتلك غير سمعية إذا عرفت هذا فقول من الناس من قال إن
المركب من السمي لا يفيد اليقين لتوقفه على عشرة أمور ظنية
الأول صحة الرواية أما إن يلفوا أحد التواتر أو يكون الناقل معصوماً
الثاني صحة النقل والصدق والصدق لا يخلو المعاني باختلافها لكن ذلك
يتوقف على عصمة الناقلين الثالث عدم الاشتراك فإنه على تقديره لا
المطلوب من اللفظ الرابع عدم الجواز لاحتمال إرادته على تقديره فيجمل
المعنى الخامس عدم النقل لذلك يتم السادس عدم التخصيص إذ على
تقديره يتوقف في العام لا يحصل اليقين السابع عدم النسخ الثامن عدم
الاضطرار لاحتمال حصول مضمير من ظاهره التاسع عدم التقدم و
الناحية العاشر عدم المعارض العقلية مع وجوده يجيب العلم به ويؤيد

النقل لا يستحق الزعامة وأما لما ترجح الفرع الذي هو النقل لا يستحق
فساد أصله المستلزم لفساده فمعين ما قلناه واعلم أن هذه الاحتمالات
وإن كانت متقدمة في بعض السمعيات إلا أنه قد ينفذ إلى الدلائل السمي
من القرائن ما يحصل معه اليقين ويصح ليكون المعين لليقين هو المجموع
أكثر محكمات القرائن من هذا الباب **المسئلة الثامنة في ضبط الاستدلال**
بالدلائل السمعية **قال** وما ينبغي عليه صدق الرسول من حيث
أقول إن الدلائل السمعية مستندة إلى قول الرسول وأما ما يكون محتملاً
بعد ثبوت صدقه ويستحيل ثبوت السمع والأثر في الدلائل إنما يثبت
بالعقل وكذا كل مقدر يتوقف عليها العلم بصدقه كوجود الله تعالى
وكونه ذراعاً عالمياً حكماً أما ما لا يتوقف السمع عليه فإن لم يكن في العقل
ما يدل على ثبوت فانه لا يثبت بالعقل لا يستحق الترجيح الممكن من غير مرجح
بل إنما يثبت بالسمع وذلك مثل الكاليف السمعية وإن كان في العقل
ما يدل عليه جازاً إثباتاً بالعقل والسمع كالعلم بالوحدة والكلام وما أشبهها
من الصفات **المسئلة التاسعة في حد العلم قال** والعلم معرفة العلوم
على ما هو به وقد حله شيخنا أئمة بما يقتضي سكوت النفس **أقول**
اختلف الناس في أنه هل يجد العلم أم لا فقال القوم أنه لا يجد لوجوب إحاطة
إن ما عدا العلم لا يتكشف إلا بالعلم به فيستحيل أن يكون غيره كاشفاً له
الثاني اعلم بالضرورة كوني عالماً بوجودي وهو علم خاص مسبق بتصور

مطلق العلم اعترض بعض المحققين على الاول بان المطلوب من هذا العلم العلم بالعلم
وما عدا العلم ينكشف بالعلم لا بالعلم بالعلم وليس من الحج ان يكون هو كما
عن غيره وفيه كاشفا عن العلم به **اقول** اذا قلنا العلم هو صفة يقضي
سكون النفس مثلا كان هذا القول معرفة للعلم لكن هذا لا يعرف الا بالعلم
فانجز الدور **اعلم** ان التحقيق ههنا ان يقى العلم اما ان يكون صفة قائمة
بالعلم صافية او صورة مشابهة للعلوم على اختلاف الرايين وعلى خلاف
المحققين
فالمعلوم انما يعلم اذا حلت تلك الصورة او حصلت تلك الصفة للعالم
والعلم بتلك الصورة او بتلك الصفة يكون بالحد والرسم ^{ما ليس} يعلم
لكن توقف المعلوم على العلم في الاول مغاير لتوقف العلم بتلك الصورة
على الحد والرسم فلا دور واما الثاني فضعيف قد بينا ضعفه في كتاب
معارج النور وقال آخرون انه جيد واختلفوا في حده وقال قوم انه معرفة
المعلوم على ما هو به وهو الذي اخاره المقص وفيه نظرين وجهين
احدهما ان المعرفة والعلم مترادفان فلا يصلح احدهما تعريف الاخر
الثاني ان المعلوم لا يعلم الا بالعلم مقترضا العلم به دور وقال آخرون
انه ما يفتق سكون النفس وهو يتم باعتقاد المعتقد ومن اعتقد
لشيء فان انفسها ساكنة وليس يعلم **المسئلة العاشرة** في تقسيم العلم
قال ومنه ضروري ومكتسب كالوحيد **اقول** اعلم ان العلم
منه ما هو ضروري ومنه ما هو كسبي فان العلوم لو كانت باسها ^{لهيئة}

لما جعلنا شيئا والتالي باطل بالضرورة فالعقد مثله ولو كانت باسها
كسبية لان الدور والتسلسل وهما باطلان والضروري هو الذي لا يتغير
لا طلب وكسب هذا في باب التصورات وفي باب التصديقات هو الذي
يكون تصور طرفة العين كافي في الحكم المكتسب ما يقابلها والمعرفة
البدهييات والمشاهدات والجربات والحدسيات والمؤثرات وفطرة القيا
واما المكتسب فله العلم بحدوث العالم ووحدة الصانع **المسئلة الحادية عشر**
في ان العلم بالدليل مغاير للعلم بالمدلول والدلالة **قال** والعلم بالدليل مغاير
للعلم بالمدلول ويستلزم معرفة العلم يكون الدليل دليلا مغاير للعلم بالدليل والدلالة
معاً **اقول** اما الاول وهو مغايرة العلم بالدليل للعلم بالمدلول فلان العلم
بالدليل علم بالمدلول ويستحيل ان يكون الشيء علمه لنفسه بل هو مستلزم
له واما الثاني وهو مغايرة العلم بالدليل للعالم بالدلالة فقد خالف فيه بعض
المسكتبين قالوا لا تستلزم بوجود ما سوى الله تعالى وحده فلو كانت
وجوبه لا لدليل مغايرة الدليل والمدلول وجب ان يكون وجبه هذه الدلالة
خارجة عن وجود ما سوى الله تعالى وداخله في لان كلما خرج عن الله تعالى فهو
داخل فيها سواء الحق ان هذا الكلام ضعيف فان العلم بالدلالة علم بنسبه
امر الى امر في مغايرة لها بالضرورة وما ذكره امر اعتباري لا يتحقق له
في الخارج واعلم ان قول المقص ويستلزم مرادنا الى فانتهى ان المستلزم
للعلم بالمدلول هو العلم بالدليل خاصة لا العلم بالدلالة لانها تستلزم طوق

العلم بوجود المدلول عليها الزم الدورية لبعض المحققين محوذاً ان يكون ذات
 تنقيد وجود هذه الاضافات من غير عكس لكن تصور هذه الاضافات ليستلزم
 تصور علمها كما في برهان ان ولاد وادوار لو كان الامر كذلك لكانت الدورات
 هي الدليل اذ المعنى ما يلزم من العلم بالمدلول وذلك مع قطعاً **المسئلة الثالثة**
 في ان النظر يولد العلم قال والنظر يولد العلم كسائر الاسباب المولدة ^{للمسببات}
اقول اختلف الناس في ذلك فقال المعتزلة ان النظر الصحيح يولد العلم
 وقال الاشاعرة ان العلم يحصل بعقبه لجرى العادة من فعل الله كالعادات
 وقال ابو بكر الباقلاني والجويني وامام الحرمين ان العلم يلزم النظر لزوماً ذاتياً
 وان لم يتولد عنه واستندت المعتزلة باننا نعلم انا اذا نظرنا حصل لنا العلم
 عند هذا النظر بحسبه اى يحصل لنا العلم بالمدلول الذي نطلبه بالنظر ^{ولذلك}
 فوجب ان يكون متولداً عنه كسائر الاسباب والمسببات واستندت
 الاشاعرة بان العلم ممكن فيكون المؤثر فيه هو الله ثم وسياتي بطلان
 كلامهم في باب الاضال وقياسهم على التذكر فاسد لا يفيد اليقين
 ولا الزام الحس على تقدير القول بالقياس لان المعتزلة لم يقولوا بالتولد في
 التذكر لان العلم فيه يند يحصل في غير قصد التذكر بخلاف النظر فان صحته
 هذه العلة بطل القياس فالانصاع للحكم في الاصل **المسئلة الثالثة عشر**
 في المعارف مقدرة لنا قال والمعارف مقدرة لنا لان الجمل
 يقع منا ومن قدر على الشيء قدر على صده وليست المعارف الفرونية

كما اكتسبت للتفاوت في المشقة الموجبة لارتفاع الدرجة **اقول** نازع
 في ذلك بما ذكره لان العلوم اما تصور وهو بدعي لان المطلوب المشعور
 يستحيل طلبه لحصوله والمجهول لا متنازع قبح النفس بالطلب الى ما لا يتصور
 واما تصديق فتوقف على تصويرين بدعيين اذا حصل فان كفايا في الحكم
 فلا مقدور به والا فاقترع واسطة يعود البحث فيها ولا يتسلسل وتحت
 المعتزلة على ذلك بوقع الجمل منا لان الحس حاصل فجهله لا يستند الى الله
 لتزجيره عن فعله الصحيح ولا الغيرة فيه لان القادر بقدرته لا يفعل في غيره
 علماً ولا جهلاً فلم يبق الا استناده اليه واذا قدر على الجمل قدر على العلم
 لان القادر على الشيء قادر على صده بالاستقراء والوجود الاول ضعيف
 قد بينا صوابها في كتابنا الكلامية وكذا الثاني لا يتنازع على ^{الضعف} الاستقراء
 واعلم ان العلوم الفرونية ليست كالكتسبية لان المكتسبة مستقرة ^{مستقرة}
 لا تتوجب ارتفاع الدرجة اما العلوم الفرونية فان فعلها هو الله تعالى
 فلا يحصل لنا بحصولها فينا قرب **المقصد الثاني** في تعريف الجوهر والعرض
 والجسم قال القول في الجوهر والعرض الجوهر هو المتخيز والعرض الحال
 في المتخيز ولا واسطة بينهما والجسم ما يتركب من ثمانية جواهر فصاعداً **اقول**
 اعلم ان الجوهر في اصطلاح المتكلمين عبارة عن المتخيز الذي لا ينقسم
 بوجوه المتخيز جنس بنسب مرج تحت الخط والسطح والجسم قولنا الذي لا ينقسم
 يخرج منه الجسم وقولنا بوجوه يخرج منه السطح والخط فله لا ينقسم

في العرض والعرض وان انقسم في الطول والسطح لا ينقسم في العرض وان انقسم في العرض
فلو لم يتبدل عدم الانقسام في العمومية لكان في الحد والحد الذي ذكره المصنف
ناقص لا يتقاضيه بالجسم والخط والسطح ويمكن ان يقصد به حد جنس
الجوهرية وهي موجودة في الجميع اذ يقصد به تميز الجوهر عن العرض فكان
ما ذكره كافيا واما عند الاوائل فانهم يطلقون الجوهر على ذات الشيء وحقيقته
وعلى الموجود في موضوع والعرض عند المتكلمين عبارة عن الحال في المتحرك واللو
والحرارة والبرودة ونحوه هذا ان الشيء يخص بالجملة اما ان يشار اليه بانه
هناك ارباك بالذات او بالبعيدة والاول هو المتخير والثاني هو العرض القائم
به الحال فير لا كحلل الماء في الكوز وفي عرف الاوائل العرض هو الموجود في موضوع
ولا واسطة بين المتخير والحال فيمن المبهكات وذهب اليها المتكلمون
خلافه للاوائل فانهم اشقوا جواهر مبهمة هي العقول والنقوس اخرج المتكلمون
بان تلك مشاركتهم في ذاته وهذا ضعيف لان الاشتراك في الصفات
المبتوتية لا يقتضي اشتراك الخافق فكيف السليمة ويمكن ان يكون قوله ولا
واسطة بينهما مردا على القائلين بانبات ارادة محدثة في محل فان تلك عرض
والعرض هو الحال في المتخير اما الجسم في عرف المعتزلة فانه عبارة عن الطول
العرضي العيني قال اكثرهم وهو انما يحصل من ثمانية جواهر اذ من تاليف الجوهر
يحصل الخط من الخطين السطح ومن السطحين الجسم وقال الكبيسي انه يحصل من
اربعة جواهر ثلثة ثلث وداعيا فيهما ويصير مجزوا والآخر ان

من ستة جواهر ثلث مركب من ثلثة جواهر على مثل وقال ابو الحسن الاشعري
ان الجسم عبارة عن المؤلف مقف فاما المؤلف من الجوهرين جسم وهو مخالف للعرف
وقال الاوائل الجسم يق على الطبيعي وهو الجوهر القابل للابعاد الثلثة المقاطعة
على الزوايا القوائم وعلى التعليم وهو الابعاد الثلثة بانفسها وهو عرض عندهم
والنزع في ذلك لفظي **السؤال الثاني** في الجزء الذي لا يتجزى قال ولا بد
في كل جسم من الانتهاء الى الجوهر وانكرو النظام والنقطة لا في مركزه وانكرو فوق
السطح فلا يتجزى غير منقسم والا كان الشكل مضلعا وقد فرضنا كريا
اختلف الناس في ذلك فذهب الاوائل الى ان الجسم واحد في نفسه متصلا
للصفة الى ما لا يتناهى وان تلك لا تخرج بالفعل واخرون قالوا انه مركب
من اجزاء لا يتجزى غير متناهية وهو مذهب النظام وهذا القائلان
اتفقا على ان الجوهر الفرد واما المتكلمون فانهم قالوا الجسم مركب من اجزاء لا
متناهية وابطل المصنف كلام الفريقين بوجوهين الاول النقطة امر وجودي
لا لها نهاية في الخط ولا في الخط انما يلا في غيره بالنقطة وهي غير منقسمة اتفاقا
ولا لها لو انقسمت لم تكن طرفا وهما يربل احدا لثمن ويعدو البحث فيه فان
جواهر ثبت المظهر وان كانت عرضا افقر الى مظهر هو جوهره والا تسلسل ويكون
غير قابل للصفة والا انقسمت هف الثاني انا نفرض كرة حقيقيه في سطح
مستو فان تلك الكرة لا تميز بالانقسام والالم تكن كرة حقيقيه لانا نخرج
من مركزها الى طرفه ذلك المنقسم خطين وتوقع عليه عودا فيكون ذلك العمود

اقصر من الخطين لا نرى بوتر الحادة وهما يوتران فاثنتين فتكون مضطربة هذا خلق
 فنقول اذا تحركت الكرة حتى لاقت السطح باجزائها كانت منتقلة من نقطة الى
 اخرى فتكون مركبة من النقطة وهو المقطع اجزاء الجوهر بين الجوهر فانه
 ان ما سها بشئ واحد لم يتداخل ولا لازم الانقسام وهذه حقيقة معتدلة
 المتكلمون منها بئس ضعيف بل بعض المحققين على الاول القطعة لا يجب انفسها
 لا انقسام القطر لانها عرض من ساد قلنا المفهوم من العرض الساري هو ان يكون
 شائيا في اجزاء حامله من غير الساري ان يكون حاصلا في بعض اجزائه دون
 بعض فالقطعة يستحيل ان تكون من قبيل القسم الاول فليز من ان يكون
 حاصلا في البعض ثم نقول ذلك البعض او منقسم او غير منقسم وهو ما ذكرناه
 بعينه وقال على الثاني ان ملاقات الكرة للسطح انما يكون بنقطة هي طرف
 قطر الدائرة المار بالمركز وموضع التماس قلنا القطر انما يوجد للكرة بسبب
 الحركة او بالفرض ولا يجب من ملاقات الكرة للسطح حركتها ولا فرضنا القطر
 مع حصول الملاقات بالفعل المستلزم لوجود النقطة بالفعل فكيف يكون
 طرفا لم يوجد **السؤال الثاني** في تماثل الاجسام قال الاجسام متماثلة
 لا ستواها في الخيز واستبها بتقدير الاستواء في الاعراض **اقول**
 هذه مسئلة يتوقف عليها مباحث مهمتان في وقد اتفقت المعقولة على تماثلها
 الا باسحق النظام فانقول تماثلها والاول والاشاعة وافقوا المعقولة
 والدليل على تماثلها وجوه احدها انها متساوية في الحصول في الخيز ولا نفق

الا الحاصل في الخيز الثاني بتقدير تساويها في الاعراض يقع فيها الاشتباه
 ولولا تماثلها لما كان كذلك الثالث انها متساوية في قبول الاعراض **المتكلم**
 اما الاول فلان الحصول في الخيز من لوازمها والمختلفات قد تتفق في اللوان
 واما الثاني فلانها ما يقع على تقدير ان نشاهد جميع الاجسام وانفسها **المتكلم**
 في المحسوس لا يفيقي التساوي في نفس الامر واما الثالث فكما الاول والآخر
 ان في انها باسرها تتفق في حد واحد ويستحيل ذلك في المختلفات ولا
 المفهوم من الامتداد شئ واحد وهو معنى الجسم ولا يتم الا بعد نفى الحيوان
 والى هذا اشار المعص بقوله لا ستواها في الخيز لانها هو الامتداد **المسئلة الثالثة**
 في حوان خلو الاجسام عن الطعوم والالوان والروائح **قال** وقد علقوا
 عن اللون والطعم والريح كالهواء **اقول** اتفقت المعقولة عليه وخالفوا
 فيه الاشعرية واحتجت المعقولة بالهواء فانه لا يحس بلون ولا طعم ولا رائحة
 وعدم الاحساس مع حصول الشروط يفيقي عدم واحتجت الاشاعة
 بقياس اللون على الكون بقياس ما قبل الانصاف في الاعراض القارة
 على ما بعده والجواب انها ضعيفان لعدم الجامع والفرق في الثاني انما الفرق
 الباقي لا يزدل بعد الطرمان الا بمضد بخلاف ما افالم **يوجد المسئلة الرابعة**
 في ان الاجسام مرئية **قال** وهي مرئية واعتبارها بالحصول في الخيز
 المبطل لشبهة القوم في العرض **اقول** هذا ما اختلف فيه لكن
 الاول قالوا انها غير مرئية بالذات بل بواسطة اللون والصنواحي **المتكلم**

باننا نرى الطويل والطول ليس بعرض لما ثبت من تركيب الجسم من الجوهر فلما كان
 عرضا كان محله جوهرا فزاد الاستحالة بعد المحل فلما انقسم ما فيه ثبت
 نفس الجوهر واعتبر بعرض المحل وعليلهم لان الطول اذا كان نفس الجوهر
 لزم الانقسام فلم يبق الا ان يكون عرضا هو النالف في سمت مخصوص
 والنالف عرض فالمرأة عرض اجابوا باننا نرى الطويل حاصلا في الحيز
 وليس العرض كمالا والمصطلح هذا الجواب دليل براسه هو اننا نرى ما
 حاصلا في الحيز ويمتنع ان يكون العرض كمالا وخلاصة الدليل هو ان المرئي
 يرى طويلا فليس بعرض والثاني ان المرئي حاصلا في الحيز فليس بعرض
المسئلة السادسة في اثبات الحلا قال ولا بد في العالم من الحلا والالزوم
 ان العالم الانزال منفقلا عند ثقل بعوضه واحدة وهذا محقق
 المتكلمون اتفقوا على اثباته وقالوا في الاوائل واجمع المتكلمون وجهين
 الاول انه لا الحلا لزم التدخل والدور حركة العالم عند حركة الفردية
 والثاني باقسامه بيقين الملائمة ان الجسم اذا تحرك فاما الى مكان
 مملو او فارغ فان كان الاول فان بقى المالى حال حركة الجسم الاول
 لزم الاول وان انتقل فان كان الى مكان الاول لزم الثاني وان كان
 الى مكان اخر لزم الثالث الثاني اذا رخصا صفة ملاءمة عن مثلها لزم
 الحلا في الوسط والاوائل اجابوا عن الاول بالخطا والثالث
 الحقيقيين وهو مبني على كون زايديا عن ذات الجسم وعن الثاني

بان الرفع ان كان مستويا ارتفع الجسم الاسفل وهذا ما يستعمله اصحاب
 الحلا وان لم يكن مستويا ارتفع جانب قبل اخر ويمتلى الوسط بالهواء
 الداخلة اليه ثم احتجوا بان الحلا مقدروهم كبر المتكلمين قالوا التقيد
 للجسم المفروض فيكون قد رشح خارج العالم فنقول لو كان مضاف قطر
 العالم ضعف ما هو الان كان ذلك المحيط واقعا خارج العالم الثاني
 ان وجود الحلا يستلزم مساوات الحركة مع العائق لها من دون
 لغرض جسم متحرك في الحلا ليزي زمانها وضمانها في اكثر من فرض دون
 بنسبة زمانين فتساوى الحركة الحلا والمتكلمين قالوا المحققين كون
 الزمان مقابلا للعائق اما اذا جعلنا بعض الحركة والباقي للعائق
 فيزيد وينقص على نسبة ولا استحالة ثم اعترض عليهم بعض المحققين
 بان الحركة بنفسها لا توجد الا مع عدتها من السرعة والبطء فكيف
 يستدعي زمانا لا يستحقه فان استحققت الزمان فانما يكون بسبب
 المعاودة والجواب بان الحركة وان استلزم السرعة والبطء لكنها
 لا تخرج من حقيقتها وهي من حيث هي لا تقبل الامع الزمان
المسئلة السابعة في تعريف الحركة قال والحركة حصول الجوهر
 في حيز عقيب حصوله في حيز قبله **اقول** الحركة عند المتكلمين عبارة
 عن حصول الجوهر في حيز عقيب حصوله في حيز قبله وهو منبج على القول
 بالجوهر الفرد ومقابل الالات ومقابل الحركات التي لا تنقسم والاوائل

قالوا الحركة كمال اول بالقوة من حيث هو بالقوة وجعلوا الحركة هي
الانتقال لا الحصول في المكان الثاني لان الحركة تكون قد انتهت
وانقطعت ثم جعلوها اسما لمعنيين احدهما الامر المتصل المعقول
للمتحرك من المبدأ الى المنتهى والثاني التوسط بين المبدأ والمنتهى
وجعلوا وجود الاول ذهنيا في زمان والثاني خارجيا في آن
المسئلة الثامنة في تعريف السكون **قال** السكون حصول حقيقة
اكثر من زمان واحد **اقول** هذا تعريف السكون عند المتكلمين
وجعلوه مقابلا للحركة تقابل التضاد واعلم ان على تفسيرهم الحركة و
السكون بماضها لا يكون بينهما تقابل بل يكون الحركات هي السكون
اذ قد اشترك في الحصول في الحيز والفارق بينهما الثبات والزوال
وذلك لا يستدعي تغيير الشخص كالسحاب والشيخ اما الاول
فجعلوا السكون عبادة عن عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك انتقا
بينه وبين الحركة تقابلا لعدم والملكة **المسئلة التاسعة** في ان ذلك
الحصول ليس بمعنى **قال** وليس حصوله بمعنى بل نفس الحصول
الحركة **اقول** اختلف الامامية في هذه المسئلة فقال السيد
المرتضى ان الحركة معنى وجب انتقال الجسم والسكون معنى وجب
لبث الجسم في الحيز وهو مذهب ابي هاشم واتباعه لولا ذلك
المعنى هو الكون وهو يقتضي الحصول في الحيز والحصول يقتضي الكمال

والمعنى نفى هذا المعنى وهو مذهب ابي الحسين وسائر النفاة
والدليل على تغير وجهان احدهما انه لو كان ذلك المعنى ثابتا ^{مطلبا}
لعلمناه اجمالا وتفصيلا بالضرورة والعلم صنفان الثاني ان ذلك المعنى ^{الله}
يوجب الحصول في الحيز ان صح وجوده قبل الحصول في ذلك الحيز
فان مقتضى اندفاع الجوهر البير هو الاعداد والام يكن بان يحصل ^{بسبب}
ذلك المعنى في حيز اولي من حصوله في غيره الا لتفصيل يعود الكلام
فيه وان لم يصح وجوده الا بعد حصول الجوهر في ذلك الحيز لم يزد ^{الذي}
لان حصول الجوهر فيه يحتاج الى ذلك المعنى احتج المشبون بانا لو
على جعل الجسم متحركا قدرنا على ذاته كالكلام والجواب ان العتبات
باطلة على انا نعمل القدرة في الكلام على الصفة بالقدرة على الثاني
لا بالعكس **المسئلة العاشرة** في استحالة الانتقال والبقاء على ^{عرض}
قال والاعراض لا يصح عليها الانتقال والبقاء لانها عرضان
والعرض لا يقوم بالعرض **اقول** اما الانتقال عليها فثبت قد افق
عليه العقلاء واعلم ان الانتقال يفرض بالحصول في حيز بعد حصوله
في حيز اخر وهو واجب الانتفاء عن العرض قطعلا يحتاج فيه
الى دليل انما يحتاج الى الدليل هو امتناع حلول العرض في محل
بعد محله والمصطلح بطل الانتقال عليها باي معينه اخذ لا الانتقال
عرض فلا يقوم بالعرض لانه لا بد في اخر الامر من جسم يقوم فيه

فلك الاعراض هو المحل بالحقبة وهذه الحقبة ضعيفة لجواز قيام العرض
بالعرض كالسرعة بالحركة والاول في هذا الباب طريق اخر قالوا العرض
متشخص وعلة تشخصه انما هو الحامل والا كان العرض غنيا عن محله
اما في وجوده فبالفاعل واما في بقائه فبالشخص والتالي بطلان استدلال
الى الحلا امتنع الفاعل واما امتناع البقاء عليها فينتج مختلف فيه
ذهب الاشاعرة اليه وجوزوا المعزلة بقاءه وهو مذهب الاولين
وادي ابو الحسين الفريدي في بقاء بعض الاعراض واستدل بغيره باقية
في الزمان الاول فيكون في الثاني والالتزام الانتقال من الامكان الى
الاشاعرة وهذه حجة بطلانها في كتاب المناجج واستدل الاشاعرة
بوجوب الاول انها لو بقيت لما عدت لا سحالة استناد العدم
الى الذات والالتزام الانتقال من الامكان الى الامتناع والى طريق
الضد لان ليس احدهما بالاعدام لصاحبه اولى من العكس لا يقال
الطاري لعدم السابق لكونه متعلق بالسبب ولجواز زيادته على
السابق ولا سحالة اجتماع الوجود والعدم لعدم الطاري بخلاف
الباقى لا تنجيب عن الاول باستوائها في الحاضر وعن الثاني بالمنع
جواز جمع المتلين وعن الثالث بان يلزم على تقدير ان نقول بوجود
الطاري ثم يعدم ونحن نقول انه يمتنع وجوده ولا الى الفاعل لا سحالة
استناد الاعدام الى الفاعل لان ان لم يفعل شيئا فلا اعدام وان

كان وجودا فيكون ضدا ولا الى انتفاء شرط لان شرط العرض الجوهر
والكلام في عدمه كالكلام في عدم العرض والمجان وديان اما الاول
فلنقضها على كون البقاء عرضا وامتناع قيام العرض بالعرض واما الثاني
فلجواز استناد العدم الى ذاته كما هو قولكم في الزمان الثاني والى فقال
الشرط وهو ان يكون الاعراض الباقية مشروطة باعراض لا تبقى فعند
انقطاعها ينبغي الباقى الى الفاعل وقوله ان فعل كان وجودا
ثم لان تاثيره في امر متجدد ليس هو اتحاد معدوم بل اعدام موحى فلو علم
ان الاول ممكن دون الثاني وان الممكن اذا حصل معه ترجيح احاطا به
وجب حصول الرابع وجودا كان او عدما وقوله شرط العرض الجوهر
خطأ ثم فان الجوهر قابل ويجوز توقف العرض على غيره **المقالة الثانية**
في احكام الجواهر والاعراض وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في حدوث
الاجسام **قال** القول في احكامها **مسئلة** الاجسام حادثة لها اذا
اختصت بحد في اما لنفس ويلزم منه عدم الانتقال او لغيره وهو اما
موجب او مختار او مختار قولنا والموجب يبطل بطلان التسلسل
ولاها لا يخرج عن الاعراض الحادثة لعددها المعلوم والقديم لا يعدم
لانها واجب الوجود اذ لو كان وجوده جائزا لكان اما بالمختار وقدرته
قدما او بالموجب ويلزم منه استمرار الوجوده لقسم ايضا حاصل
اقول هذه المسئلة من اعظم المسائل في هذا العلم ومدار مسائل

كلها عليها وهي المركز العظمى بين المسلمين وخصومهم **واعلم** ان الناس
 اختلفوا في ذلك اختلافا عظيما رضى اقرأهم ان العالم يحدث الذات
 والصفات وهو قول المسلمين كافر والنصارى واليهود والمجوس واما
 ان يكون قديم الذات والصفات وهو قول ارسطو وبارفسيطرس
 واما ^{مسطور} ~~مسطور~~ واما نصراني على عيسى فانهم جعلوا السموات قديمة
 بذاتها وصفاتها الا الحركات والارضاع فانها قد ميرة منوها بغير
 ان كل حادث مسبوق بمثل الى ما لا يتناهي واما ان يكون قديم الذات
 يحدث الصفات وهو مذهب النحاشي غورس وقيثاغورس وسقراط
 والتونيز ولهم اختلافات كثيرة لا تليق بهذا المختصر واما ان يكون يحدث
 الذات قديمة الصفات وذلك ما لم يقل به احد لا مستحالة وتوقف
 جالينوس في الجميع والدليل على حدوث وجهان الاول ان الاجسام
 لا بد لها من جهات واحياز يختص كل جسم بحيز وجهته بالضرورة والا
 لكان الجسم حاصل لا في حيز وجهته وهو بطلان فمكون حاصل في
 كل الجهات وهو بطلان ايضا بالضرورة واما ثبت ذلك فنقول ان احصا
 الجسم بذات الحيز واما ان يكون لذات الجسم او لغيره والا ^{بال} اول باطل
 والا ^{لزم} ~~لزم~~ استماله عن تلك الحجة وهو بطلان بالضرورة لانا نشاهد حركة الاجسام
 الفلكية والعنصرية وان كان الحيز فاما ان يكون قادرا مختارا وهو المطلوب
 لان بحث المتكلمين عن حدوث الاجسام ليس مقصودا لتمامه لا بالذات

دائرة
عقل

واما ^{امام} ~~امام~~ ذات صفاته واما ان يكون موجبا ويطرح التسلسل اما الاطلاق ^{واجب} واجب
 فليز عدم الانتقال والقيود وهو بطلان لما قلناه في امتناع الاستناد
 الى الذات واما جابر فيقتصر الى مؤثر اما مختار وهو المطلوب او موجب
 ويعود البحث واما اننا فلان ذلك الموجب ان كان مجردا قاري
 اثره في الاجسام فلا تخصيص للبعض بحجة دون اخرى وان كان
 مقارنا افتقر الجسم في الانصاف به الى امر اما مختار وهو المطلوب
 او موجب اما مجرد او مقارن ويتسلسل لكن القسم باطل على ما بينا
 وهذا دليل حسن اخذه المصنف من المشيئين الا ان بعض مقدم ما ^{انتم} ~~انتم~~
 فاسدة والمعنى الصالح حتى صار هكذا الوجه الثاني ان الاجسام لا تنفخ
 عن الحوادث وكل لا يخرج عن الحوادث فهو حادث وهو المشي عند المتكلمين
 وهو مبني على اربع دعاء اثبات الحوادث وامتناع ظر الاجسام
 عنها ووجوب سبق العدم على مجموعها وحدوث كل ما ينشأ عن مثل
 هذه فالمقدم من الاولى قد اشتملت على الدعاوي الثلثة المنقذة
 اما اثبات المنقذة الاولى فلا ما نفلم ان الجسم ينتقل من الحركة الى
 السكون وبالعكس ويتبدل عليه احدى الحالتين بالاشي وكذا
 في الاجتماع والافتراق ولا يجوز ان يكون المرجع لهذه الى ذات
 الجسم لبقائه ولا الى العدم اما اولها فلا محسوسة والعدم لا يكون
 واما اننا فلان الحركة مثلا يتبدل بالسكون ويوقع به وذلك

والسطح الباطن من الجسم الحادوي المماس للسطح الظاهر من المحوى والدور ^{للمحوى}
لوقلا المكان فيقتصر الى الممكن اما اذا قلنا فيقتصر الى غيره فلا دور واذا
لم يكن ثبوته لم يكن حصول الجوهر فيه حصولا في العدم بمعنى ان ^{العلم}
وعن الثاني ان التبدل في الاضافات كلها هكذا قال بعض المتأخرين
وليس بجيد لانا نقول التبدل هنا قد وجد فان اقتضى ثبوت التبدل
فيه لزوم الحضور والاحتياج ^ل القصد والصواب ان في ليس مطلق التبدل
فيقتضى ثبوت شيء من التبدل فينبيل التبدل الذي يستحيل ^{المستحيل} مطلقا
عنها من حيثها ولو منع التبدل في العلم وانشاء القاعلية على ما
يأتي البحث فيها كان دجها وهذا الدليل يظهر كون كل فرد من افراد
الحركات وغيرها حادثا اذ تبدلها يقتضي انعدام افرادها والعديم
لا يعلم لانها ان يكون واجب الوجود لذاته فيستحيل عنده ولما عكز
الوجود لذاته فيستدل بالفاعل اما مختار وهو محال لان المختار انما يسلط
بواسطة القصد وهو لا يتوجب الى الوجود فلا يجوز ان يكون فعل المختار
قدما او موجب فعدم لا يتبع من غير استعماله عدم القديم فان الله
ثم كان قادرا على ايجاد زيد ابتداء فاذا اوجده من الترتيب القديمة
الاولية وقد كان عالما بان زيدا سيوجد فيبعد ذلك الوجود زال ذلك العلم
مع قدم العدة والعلم لانا نقول ان تلك الاضافات لا تحقق لها ^{الوجود}
فردا لها لا يقتضي جواز عدم القديم واما المقدمة الثانية وهي ان الجسم

لا ينفك عنها ففهم من البين لان كل جسم في مكان فان كان لا يتغير فهو
 الساكن والا فهو المتحرك لا يتحرك الجسم الاول ما خلقه الله نعم ليس بمحرك
 ولا ساكن فطلب المحر لا نأقول كل منا في الجسم الباقي لا في الحادث سلمنا
 لكن هذا المنع يعود بالابطال على الختم وهو مسا عد لنا واما المقدرة الثالثة
 وهي الطامة العظمى فقد استدلل المتكلمون عليها بوجه احدها ان كل واحد
 من هذه الحركات حادث فكل كل اعترض عليهم بعض المحققين بان
 حكم الكل قد يخالف حكم الاجزاء الثاني انهم يريدون ينقض وما لا يتناهي
 ليس بك فلهذا بدلية لكل حادث اعترض عليهم بالنقض في المقدرة الثانية
 لمعلومات الله ثم ومقدرة الثالث التطبيق وهو اننا نطبق الحركة المبينة
 من الان الى الازل ومن زمان الطرف الى غير فظهر التقاد في المبدأ
 لا اتحاد الطرفين عندنا فضاوا اعترض عليهم بان التطبيق هنا لا يفرض الا
 في الوهم بشرط اقسام المتطابقين فيرد ذلك في ما لا يتناهي فاذن
 هذا الدليل موقوف على حصول ما لا يحصل لا في الوهم ولا في الوجود وايضا
 الزيادة والنقصان انما فرض في الطرف المتناهي لا في الطرف الذي وقع
 النزاع في شاهيه فهو ضربه مؤثر فيهم احتج على هذا المطلب بان كل حادث
 موصوف بكونه سابقا على ما بعده لاحقا لما قبله والاعتقاد ان مختلفا
 فاذا اعتبرنا الحوادث الماضية المستندة من الان تارة من حيث كل
 واحد هنا سابق وتارة من حيث هو بعينه لاحق كانت السوابق واللاحق

المتباينان متطابقين في الوجود ولا يحتاج في تطابقها الى توهم تطبيق و
 مع ذلك يجب كون السوابق اكثر من اللاحق في الجانب الذي وقع النزاع
 فيه فاذن اللاحق متناهية في الماضي لوجوب انقطاعها قبل انقطاع السوابق
 والسوابق دائمة عليها بمقدار مشاء فيكون متناهية ايضا والمتباينان متناهيان
 ووجود حوادث الاول لها في جانب الماضي وتبين فاما امتناع وجود
 حوادث لها اول ينتهى اليه وهو سكون اذلي فقد تبين امتناع وجود
 ما لا يتناهي الاجسام عنها في الازل وتبين من امتناع وجود الجسم في الازل
واعلم ان الاعتراض الاول غير صواب لان حكم الاجزاء وان كان مخالفا
 حكم الكل لكن لا يجب بل قد يتفق احكامها وههنا الكل والجزء من المواضع
 التي يجرى دعوى المتكلمين وجوب الاتفاق فيها وذلك لان الكل قد يراد به
 الكل النوعي وقد يراد به الكل الجبري وقد يراد به كل واحد والثالث غيرهما
 ههنا متعين احدا لاولين لكن اي فرض كان حدوث كل فرد مستلزما
 لحدوثه لامتناع وجود النزاع خارجا متفككا عن شخص وجود الكل بدون
 جزئه واما الاعتراض الثاني فقد اجاب المتكلمون عنه بالفرق فان معلومة
 الله ثم ومقدرة اتر ليست امورا متباعدة معناه ان الله ثم لا يوجد فعلا
 الا وهو قد مر على غيره وعالم به وعن الثالث ان الحاكم بالتطبيق ليس الوهم
 بل العقل الذي يعقل الامور التي لا تتناهي ثم ما ادري كيف منع
 من التطبيق الذي هو عبادة عن مقابلة كل جزء بغيره ومناسبة مع ان

مبنى برهان على ذلك اذا عتبار السابفة واللاحقة لكل جزء انما هو بالقياس
 الى اخره ذلك يتوقف على استقصاء الجميع فان اسندتوه منا الى الفعل
 فلم لا نقول بمثل ذلك ان الزيادة والنقصان انما فرقتنا في الطرفين المتناهين
 مسلم لكنها بعد الثبات بينهما فترى تطابقها ثم ان هذا البرهان يستعمل
 الاوائل في تنافي الاجسام والفرق بان تلك الامور وجودية بخلاف الاشياء
 التي يقع التطبيق فيها فلا يحتاج في تلك الى حكم الوهم بطلان لا بد من اعتقاد
 عقلي او هو يحكم بالتطبيق في تلك الامور الوجودية واما المقدمة الرابعة
 ففردية **المسئلة الثانية** في ابطال التسلسل **الاول** وبطلان التسلسل
 لفرض نقصان حلة فاما ان لا يؤثر او يؤثر وكلاهما محالان ولا ان لا يتناهي
 لا ينقص بالافراد ولا ان حركات بعض الاطلاك اكثر من بعض وقبول
 التفاوت في مثل هذا مع معلومات القديم ومقدوداته ليست اعداداً
 متحققة لانها غير لها بل المعلوم الصلاحيه **الاول** لما كان الدليل الذي
 ذكرناه مبني على وجود النهاية في الحوادث وامتناع تسلسلها ذكرنا بطلان
 التسليم الدليل **والعلم** ان المراد من التسلسل هو تنالي امور بينها ارتباطاً
 لا الى نهاية الاول شرط في ابطاله امرين الاجتماع في الوجود والترتيب
 الواسع كاجسام او الطبيعي كالعلة والمعلولات والمتكلمون لم يثبتوا
 ذلك والمصنف استدلل على ابطاله منهم بوجه احدها التطبيق وهو ان فرض
 جملة كثنائي من الان الى الازل واخرى من زمان الطوفان اليهم الحق

٢٥
 احدي الجملتين بالآخرى ويعود البحث المذكور في المسئلة السابعة وقوله
 وكلاهما محالان اي التأثير وعدمه اما عدم التأثير في الفرضه فانا علم ان
 المتيقن ليس مع غيره كحولا مع غيره واما التأثير فلو جوب تنافي الجملتين
 ضروريه انتقاص الناقص من الطرفين الاخر فتناهي الاخرى وتناهيها
 ان الحركات لو كانت غير متناهية لكانت حركتها اليوم موقوفه على انتقاص
 ما لا يتناهي وانتقاص ما لا يتناهي بالافراد مع اي كلفه عقيب اخر
 والموقوف على المستحيل يكون مستحيلاً والثاني ان حركات رجل اقل
 من حركات الشمس وهي اقل من حركات القمر وكلها نقص عن غيره فهو متناهي
 لا يثبت في هذا معلومات الله ثم ومقدوداته فانها غير متناهية واحداً
 اقل من الاخر فثبت الحكم لا نقول مبنى قولنا ان لا يتناهي مقدوداته
 ومعلوماته ان ما من حلة يعبد الا وهو عالم بمرور عليه والدليل
 على ابطال التسلسل على طريقة الاول ان تلك الامور ممكنة بالفرضه
 فلا بد لها من مؤثر ليس ذات المجرع والا كان الشيء مؤثراً في نفسه وكل
 واحد لا اثر لا يجب الجمله ولا البعض كل ايضا ولا اثر لا يؤثر في نفسه
 ولا في غيره فلا بد من شيء خارج عن المكنات فثبت المظهر وهو وجود
 مبدء اول لا يسبقه غيره والتطبيق اعتبر من المحققين فقال هذا الدليل
 اثبت به المجرع الامور غير المتناهية مؤثر ايسبب حياج المجرع الى حاده
 وانما يجب من ذلك ان للمجرع مؤثرات لانها غير لها هي الاحاد واذا لم يكن

كل واحد من تلك الاحاد علم لنفسه ولا لغيره بلزم ان لا يكون علمه ^{نفسه}
للجميع ولا يلزم ان لا يكون هو في سائر الاحاد علم بل الحق ذلك وح يكون
علم الجميع واحدا فيكون علم الجميع خارجا عنه
فلا يتم مطلوبه في قوله اذا لم يكن علمه لنفسه ولا لغيره لم يكن علمه لذلك
الجميع نظر لانه ان اراد به لم يكن علمه تاما كان صحيحا وان اراد به لا يكون
جزء من علمه لم يكن صحيحا لان فرضنا مجموعها مؤلفا من واجب كل
هو معلول لم يكن الواجب علمه لنفسه ولم يكن الممكن علمه لنفسه ولا لغيره
ومع ذلك يكون كل واحد منها جزءا من علم الجميع فلا يكون لذلك ^{الجميع}
علمه خارجا عنه واقله الافراد اذا اجتمعت فقد يحصل لها مع الاجتماع
صورة اخرى وهي غير قد لا يحصل ما ينزى على الافراد والجملة التي اخذناها
نحسب منها بمعنى الشاهي في نفس احادها فلو اثرت الاحاد فيها لم يكن
الشيء مؤثرا في نفسه ثم نقول الممكنات كلها قد اشتركت في امرها امتناع
وجودها بالنظر اليها بل لا بد لها من مؤثر خارج عنها والادبها
في امتناع الوجود فكيف الوجود فيكون واجبا في الشئ في الالهيات
الممكنات كلها مشاهية او غير مشاهية اشتركت في كونها واساطا ^{المع}
الاخرى من طرف فلا بد من طرف اخر هو **المسئلة الثالثة**
في شبه المحض والورد عليهم **قال** وحججهم ان حدوث العالم بعد ان
لم يحدث فيقتضي المحض ويلزم المذهب لان الامكان متحقق ان لا

فلا بد من علمه ^{نفسه}
ان فرض قدم الحادث محال فلا محض سواء وعليه يخرج السببه **اقول**
لما استدلل على مطلوبه شرع في الشبه التي اوردها الاوائل على ^{نقص}
مطلوبه وبين وجه الافضال عنها وقد ذكرها هنا ثلث شبه **الشبه**
الاول وهي اقويها وقربها ان المؤثر التام في ايجاد العالم اما ان يكون
قدما او حادثا فان كان قديما لم يوجد اثره معه والا كان تخصيص
بعض الاوقات بالحدوث منه ان لم يقتض له محض من رجحان احد ^{طري}
الممكن على الاخر الى مرجح وهو محتمل وان افقر لم يكن المؤثر التام اذ لا ^{هت}
ولا فانتقل الكلام الى ذلك المحض ويلزم التسلسل وان كان حادثا
افقر له محدث بالضرورة فان كان مؤثرا التام اذ لا ينزله ايجاد ^{هت}
وان كان حادثا لم يكن التسلسل ايضا وهو اقوى المطر هذه اقوى شبه
القوة الشبه الثانية قالوا كل حادث هو مسبوق بامكان فيقتضي ^{محل}
ثابت اذ لا وهذا مقتضى مقدمات الاولى سبق الامكان وذلك ظر
لا من قبل حدوثه ليس بواجب والا لوجد قبل وجوده ولا يمتنع والا لا ^{سؤال}
وجوده دائما فيثبت الامكان المقدمه الثانية انه فيقتضي ^{محل}
لان الامكان نسبتين الوجود والمماهية فهو مغاير لها فليس يجوز
فكان عرضا محتاجا الى محل للقدمه الثانية ان ذلك المحل يكون ^{موتيا}
لان الامكان ثبوتى وقد استدلوا عليه بان مقتضى الامكان وهو

عندى يكون تقيض شيئا وهو مغاير لصحة اقتدار القادر عليه لانه
والنابذة المقدرة الرابعة ان ذلك الحبل يكون اذ لا يكون لو كان حادثا
لا فقر الى مكان اخر وكنز التسلسل وذلك الخط هو الهوى واما
ثبت قدر الهوى لزم قدر الصورة لا محالة انما كانا عنها والا كانت
نقطه او خطا او سطحا او جسما ان كانت ذات وضع او كرها مقارن مع
فرض التجرد والنسبة لخصولها في مكان خاص لا يرجع والكل مع الهوى
والصورة هما الجسم فيكون الجسم قد يما **الشبهة الثالثة** ان ايجاد العالم جرد
فلو كان حادثا لزم تقطع الله عن الوجود مدة لا تشاهي وهو مع واجبا
المستعمل للجميع بشئ واحد وهو عرض وجود العالم في الازل مع لا نه حادث
له اول والاول ينافي ذلك وفيما لا يزال هو ممكن من غير احتياج للحدث
اخرى الذات قد ظهر الفرق والتقيض وهو ان ايجاد العالم لا يمتد بعد
ممكن من غير احتياج الى حدوث اخرى الذات او خارج اما محصور ايجاد
بوقت دون اخر فذاك يستند الى المصلحة او غيرها من الالفاظ الابيات
التي نخرج عن تفصيلها وهذا ينظر الجواب عن الثاني لا نرا اذا كان مستحيلا
لو كان في الازل امكان ولا مادة ولا غيرها عن الثالث ايضا لان ترك الوجود
لا محالة ليس تقطع الامع ان خطا في وقتا جاب المتكبر عن الشبهة
الاولى بان وجود قدم الاثر عند قدم المؤثر انما يصح اذا كان المؤثر موجودا
اما المختار فلا ولهذا يخص الجائع والعطشان والماء اصل الوجود

والا فالتين والطريقين على الاخر لا مرجع وايضا يجوز ان يكون المخصص هو
الارادة الازلية او العلم بانها عرفت وقت وقوعه او المصلحة وايضا يطلب
التقيض انما يتصور لو امكن غيره واجاد العالم قبل وجوده في اذ لا قبلها
وبالجمله فلا وفات التي يطلب فيها التقيض معد ومرة ولا تمايز بينها الا في الازل
واحكام الوهم في امثال ذلك غير مقبول انما يتبدى وجود الزمان مع اول
وجود العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان
اصلا وايضا هو معارض بالحادث اليومي وعن الشبهة الثانية بالرفع من
كون الامكان ثبويا بوجوه احدها انما ان يكون واجبا وهو مع والا
الممكن واجبا او ممكنا فيسلسل او متصفا فيكون الممكن متصفا الثاني ان
الشيء قبل حد وتبرممكن فيكون المعدوم متصفا بالثبوت الثالث كيف يعقل
طول متغير الشيء في غير الرابع ان الهوى ممكنة فلها هوى اجاب بعض
المحققين عن الاول بان الامكان امر عقل فيها اعتبر العقل لا مكان
ما يتبرر وجوده اصل في امكان امكان وانقطع اعتياده قبل تحصيله
ان كون الشيء معقولا ينظر فيه العقل ويعبر وجوده ولا وجوده غير كبر
الزلفاقل ولا ينظر فيه من حيث ينظر فيها هو انه لتعقله بل انما ينظر مثلا
العاطل يعقل الماء بصورة في محله ويكون معقوله الما ولا ينظر في
الصورة التي يعقلها الما ولا يحكم عليها بحكم بل يعقل ان المعقول
يتلك الصورة هو الماء وهو جوهري ثم اذا نظر في تلك الصورة اي يحكمها

معقولا منطوقا الهلال الذي في النظر لا غيرها وجدها عرضا موجودا في محله
 عقله ممكن الوجود وهكذا الامكان هو كالمعلق بها بغير حال
 الممكن فان وجوده كيف يعرض لما هيته لا ينظر في كون الامكان موجودا
 او غير موجود او محصرا او عرضا او واجبا او ممكنا ثم ان نظري في امكانه او
 وجوده او وجوده لم يكن بذلك الاعتبار امكان الشيء فان كان في محله
 هو العقل ومكانه في ذاته ووجوده غير ما هيته واذا نظر هذا في الامكان
 من حيث هو امكان لا بوصف يكون موجودا او ممكنا واذا وصف شيئا
 من ذلك لا يكون له امكانا بل يكون له امكان اخر وفي هذا اعتراف
 يكون الامكان امرا عقليا واعتبارا ذهنيا لا يتحقق له عيناه وهو المظهر
 فلا يلزم قدم المصوب ومن الثاني بان الامكان صغير المنصور المستند
 الى الوجود الخارج في الشيء حال عدمه يكون متصورا فيكون موصوفا
 بالامكان وعن الثالث ان ذلك الغير محال للممكن واذا حله فيه الموصوف
 كان طول امكانه في اولي وعن الرابع ان امكان المصوب بحسب
 ما هيته وهو امر عقلي يعقل عند اقتساب المهية الى وجودها والذي
 نشبه هو الاستعداد وهو استعداد وجودي فيكون موجودا قبل
 وجود ذلك الشيء ويحتاج الى محله لا نعرض من انواع الكيف واعلم
 ان الجوابين الاولين فيها اعتراف بكون الامكان فلا يستدعي محلا
 في الخارج وفيه ابطال الدليل الذي اجاب عن الاعتراض عليه وجها

لاننا نرى

انما هو في حيزه لا في حيزه
 في حيزه لا في حيزه
 في حيزه لا في حيزه
 في حيزه لا في حيزه

عن الثالث ضعيف لان طول الشيء في غيره لا يقتضي ثبوت الامكان والبرهان
 لا للماهية اما الاستعداد في غيره فلا فان قالوا ان كل حادث فلا بد ان يستغير
 استعداد موضوع يوجد فيه كان هو نفس النوع **المسئلة الرابع**
 في ان العالم لا يجب ان يكون ابديا **قال مسك** العالم لا يجب ان يكون
 ابديا لان قول الماهية للعدم من لوازمها فكيف يكون ابديا وشبه
 الخضم ناشئ من كونه الاعداد لان عدم الشيء اما بعدم او بصد او
 انتفاء شرط وفي الانتفاء ما يقبل ولا الصد يلزم الوجود والمعدم لا
 الشيء ولا بد من الوجود وهو الصد وهذه شبهة باطله بالواحد منا ونظر
 الصد والعلية غير محتمل الى المعلول **اقول** اتفق العقلاء على امكان
 عدم العالم نظرا الى ذاته لا من خالف من قدماء الاولاد القائلين بكونه
 واجبا لذاته وكلامهم قد بان بطلانهم اختلفوا في هب المسلمين الا الكواكب
 والباقي الى ان العالم ليس واجبا بغيره ايضا على الدوام بل يمكن عدمه
 نظر الى الفروقات الاولاد والكواكب امر متغير عدمه نظر الى علته
 القائلون يجوز عدمه هل هو معلوم عقلا او سمعا قال ابو علي الجبائي
 والاشاعرة بالاول وقال ابو هاشم الثاني ثم اختلفوا ايضا في
 كيفية الاعداد فعالت الاشاعرة انما نفى بان الله نعم لا يخلق الاخر
 التي تحتاج للجواهر الوجودية لا بولكن الباطل في تلك الاعراض
 هي الاكوان وقيل في موضع اخر ان الفاعل المحرار ينفى بلا واسطة

وبمثل ذلك محمود الجواهر فان الجوهر يحتاج من كل جنس من اجناس
 الاعراض الى نوع فاذ لم يخلق اي نوع كان انعدام الجوهر وقيل ان الجواهر
 كما انه قال وبمثل ذلك لما قام المحرمين وقال الكعبي ان لم يخلق البقاء هو
 انعدام الجوهر فنفى جميع الجواهر الا ان ابا هاشم جعل الفناء واحدا واما على جعل
 كل جوهر فناء وذلك الفناء يعني لذاته فانه هو المذهب المشهور وقيل
 المصنف على مطلوب بان العالم محدث فقد كانت ماهيته متغيرة بالعدم
 ثم انصفت بالوجود فتكون قابلية لها وذلك من اوان تلك الماهية والالا
 كان عارضا فيصغر الماهية حتى في قبوله الى قبول اخر وينتسب واذا
 كان من اوانها استطاع وجوب البقاء على تلك الماهية واعلم ان
 هذا الدليل صحيح يمكن الرد به على قدماء الاولئك اما على القائلين بالوجوب
 مستند الى الغير فلا لان العالم حال وجوده مستند الى الغير فيكون
 واجبا وبالالا ما وجد اذا كان واجبا به حالة الحدوث جاز ان يدوم
 ذلك الوجوب بدوام المؤثر فاذا ليس طريق الرد هذا بل ان يقال
 ان المؤثر قادر على ان يمتد في العالم من حيث المحض قبل العدم فيكون قابلية
 بالاعتبار ماهية وعاعلة واستحالة العدم عليه بالظن الى الغير ان يكون
 اذا كان المؤثر موجبا او يستند في هذا الى السمع اجمع الاولئك
 بان المؤثر موجب فيدوم بان كل قبل العدم له هوى فيلوح العدم
 عليها لتسلسل وبان العدم بعد الوجوب يستلزم ثبوت بعد غير المحض

انعدام الجوهر فنفى جميع الجواهر الا ان ابا هاشم جعل الفناء واحدا واما على جعل كل جوهر فناء وذلك الفناء يعني لذاته فانه هو المذهب المشهور وقيل المصنف على مطلوب بان العالم محدث فقد كانت ماهيته متغيرة بالعدم ثم انصفت بالوجود فتكون قابلية لها وذلك من اوان تلك الماهية والالا كان عارضا فيصغر الماهية حتى في قبوله الى قبول اخر وينتسب واذا كان من اوانها استطاع وجوب البقاء على تلك الماهية واعلم ان هذا الدليل صحيح يمكن الرد به على قدماء الاولئك اما على القائلين بالوجوب مستند الى الغير فلا لان العالم حال وجوده مستند الى الغير فيكون واجبا وبالالا ما وجد اذا كان واجبا به حالة الحدوث جاز ان يدوم ذلك الوجوب بدوام المؤثر فاذا ليس طريق الرد هذا بل ان يقال ان المؤثر قادر على ان يمتد في العالم من حيث المحض قبل العدم فيكون قابلية بالاعتبار ماهية وعاعلة واستحالة العدم عليه بالظن الى الغير ان يكون اذا كان المؤثر موجبا او يستند في هذا الى السمع اجمع الاولئك بان المؤثر موجب فيدوم بان كل قبل العدم له هوى فيلوح العدم عليها لتسلسل وبان العدم بعد الوجوب يستلزم ثبوت بعد غير المحض

بمعان عارضة كذاتة ثم بالجسم فليز ثبوت العالم على حال عند محقق
 انكم ائتمرون بان عدم العالم لا يمكن استناده الى ذاته والا لكان متنا
 ولا الى الغير لان ذلك الغير اما وجودي او عدمي والاول اما محتار
 او موجب لاجاز ان يستند الى العدمي لانه انما يكون انتفاء شرط
 او انتفاء علته والام يمكن له مدخل في تأثر الاعدام لكن ذلك باطل
 لان شرط الوجود وعلته موجودان فيكون الكلام في كيفية عدمه
 كالعدم في العالم وايضا شرط الجوهر هو العرض فيكون محتاجا اليه لكن
 العرض محتاج الى الجوهر فليز الوجود ولا جاز ان يستند الى الوجوب
 لانه ليس الاطريان الضد لكن في الالزام الوجود لان حدوث الضد
 يتوقف على انتفاء الاول فلو علم انتفاء الاول سدا وكان التضاد حاصلا
 من الجاهلين وليس انتفاء احدهما بالآخر بل من العكس فاما ان يتنقبا
 معا او يوجبا معا لكن انتفاءهما في لان العلة في نفي كل واحد منهما
 وجود الآخر فلو انتقبا معا لوجبا معار وجوها في الالزام اجتماع
 الضدين لا في الحادث اولى لان من معلق السبب فيكون اقرب
 ولا نه حال حدوثه لو عدم لزم اجتماع الوجود والعدم فيه وهو محال
 ولا نه جاز ان يكون اكثر عددا لانا نوجب عن الاول بان الباقي متعلق
 السبب ايضا لا مكانه وعن الثاني ان الحق يلزم لو قلنا انه يوجبا الحادث
 ثم بعدم ونحن نقول ان الباقي يمنع الحادث من الطريان وعن
 ان اجتماع الا لا مثال في ولا يجوز ان لعدم بالقاء لان الاعداد

م

ان كان وجودها لم يكن ذلك الوجود غير علم العالم والا كان الوجود غير العلم
انقص ما في الباب انه وجب ترجع الى طرأان العقل وان لم يكن وجودها
كان عدمها محضا فيستحيل استناده الى المؤثر لانه لا فرق في العقل بين
ان ينفصل لم يفعل وبين ان ينفصل الفعل والواقع لما يرى العدميات فتكون
شبهة والجواب عن الاولين ما باقى من كون الفاعل قادرا او ما تقدم من
كون الامكان عديميا وعن الثالث ان القبلية والبعدية من الصفات ^{اعتبارية} لا
لا يجب وجود معرفتها كالمكان والاستماع ولا هما لتمام الزمان ^{فصل}
فلزم التسليم لان العدم بوصفها والمباري ثم ولا نها لو كانا وجودين
لا فخر للقبلية والبعدية اخرى ويقيم واجاب بعض المحققين من الاولين
بان القبلية والبعدية لتمام الزمان لا اثر لما عدها بسبب فلا يتسلسل
وعن الثاني باننا لم نذكر صفات العدم بها لكن وجودها في الذهن
يدل على وجود معرفتها في الخارج وعن الثالث ان العقل اذا اعتبرها ^{قبلية}
وبعدية حصلنا لها لكن نقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار والاولى
لاننا اذا عقلنا في بعض الموجودات حصول السبب والناظر من غير زمان
فلم لا يفعله العدم والوجود وكيف يقع ان ينفصل لتمام الزمان لذاته
واجزاء الزمان متساوية بل هي امور فريدة لا وجود لها الا بالعرض وانما
بعضها بالتقدم دون بعض فيبقى وجودها هاهنا فلزم ان ينفصل الازمان والثالث
ضعيف لان المتقضى لثبوت الموضع في الخارج اما بتركها في الذهن وهو محتمل
بالاستماع والامكان واما كون الذهن لتمامها بالغير وهو علم لان الذهن

يلتزمها بالغير وهو علم لان الذهن لتمامها بالغير وهو علم لان الذهن
كونها عقليين لا يدل على وجود معرفتها في الخارج اذ الموضع هنا
القبلية والبعدية الزمنية وعن الرابع انها شبهة بالعلم بالواحد ^{نقش}
واعلم انه قد قلنا عن الكرامة ان الواحد اذا مات يعلم فلهذا
الشيخ عليهم بذلك واجاب الشيخ ابو اسحق بوجوه اخرى وهو انه بعد
بطرأان الضد والحد من لازم لان انتفاء الاول بعدد الثاني وليس
حدوث الثاني مما جاء الى الاول وان كان لا ينفك عنه كما ان المعلل لا ينفك
عن المعلول وهي غير محتاجة اليه وحصول الرجحان من غير مرجح ليس بلان الجوان
ان يكون الحادث اقوى وان كان لا يعرف وجوه اخرى وان الباقي ما يط
لوجود الحاصل والحادث معطى لوجود المعلل اقوى من الحافظ فيخرج الحكم
مسئلا لكن لم لا يعلم بالفاعل وما ذكره غير لازم لان قولنا لم يفعل حكم
بالاستمرار على ما كان ولا يعلم صدق شي عن الفاعل وقولنا فعل العدم
حكم بتجدد العدم بعد ان لم يكن ويصدق عنه علمه لما يرد واقع بالعرض
ولا استبعاد في المآثر من العدميين بانفسها الى وجودين او بالانفصال
احدهما بالعرض دون الاخر ايضا فاذا ذكره يقتضي ان لا يتجدد عدم اصلا
لانا نقول المتجدد ان كان وجودها لم يكن عديميا وان كان عديميا فهو محتمل
لان لا فرق بين ولها لم يتجدد كذلك اما علمه فان بعض المحققين انه ليس
بمحل شك بل هو زيادة شك وتأكيده لقول من يقوله الاعداء من يمكن

ط

وبعضها
فصل
في بيان ان العدم لا يكون له وجود
فصل
في بيان ان العدم لا يكون له وجود

الا بطلان الصدق انما هو بطلان الشرط وهو ما ذهب اليه المتكلمين وفيه نظرات
 الجواب بالمعادضة انما هو بطلان كلام الخصم فيما علم بطلانه بالضرورة فيكون
 باطلا وليس فيه زيادة شك بل هو بطلان كلام الخصم سيما لكونه محمداً
 بانقضاء الشرط والادعاء لا ينافي لان دعوى ان الشرط لا يكون الا مع ضابطه
 عن المحرر لانه ان يكون لا جرمها ولا عر ضابطه امرأ عديم او يقول الجوهر
 مشروط بغيره لا يتحقق فاذ لم يفعله الله تعالى انتفى الجوهر والعرض متلازمين
 وان لم يكن لاحدهما حاجة الى الآخر كالمصنفين فاذ لم يوجد احدهما المتلازمين
 انتفى الآخر قال بعض المحققين هؤلاء الكرامية يقولون ببقاء الاعراض
 فلا يرد عليهم ما ذكرتموه والمتلازم من غير الحاجة الى التمثيل بالمصنفين
 من صحيح لان اضافة كل واحد منها محتاجة الى ذات الآخر ثم اجاب عن الدود
 بانها انما يلزم لو كان المحتاج اليه محتاجا الى المحتاج فيما يحتاج فيه اليه وههنا ليس
 كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض لا يعين لا الى عرض معين والعرض المعين
 يحتاج الى جسم معين يعينه فلا يلزم الدود اقله قول الكرامية ببقاء الاعراض
 ليس يخرج الجواب عن الصفة لانه بطلان قولهم بل الاول ان فن هذه المسئلة
 تتوقف على استحالة البقاء على الاعراض فان ثبت صح الجواب والا فلا والجواب
 عن الاضافتين ضعيف لان حاجة الاضافة الى معروض لا حوز لا يقتضي
 حاجتها اليها مع المتلازم وجوابه على دفع الدود جيد **المفصل الرابع** في الموجودات
 وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في ان الوجود نفس الماهية قال القول في الموجودات

وجود الشيء نفس ذاته والزم التمس ووجب قيام الموجود بالمععدم وبطلان
 مح قول اخلاف الناس في ذلك فذهب البصريون من المعتزلة ^{المعتزلة}
 من الاشاعرة الى ان وجود المكافات قائم عليها مشترك بينهما ولا
 ابو الحسين البصري وابو الحسن الاشعري وجماعة من المتكلمين ان وجود
 كل شيء نفس حقيقة وقد اخارا المقصود هذا المذهب وقالت الاوائل
 ان الوجود مقول بالشيء بين الموجودات وهو قائم عليها وكل واحد
 وجود خاص ففي المكافات ذلك الوجود الخاص ذاته وفي الواجب هو نفس
 الماهية واستدل المصنفين الاول ان الوجود لو كان قائما على
 الماهية لم يكن عدمها محضاً لا استحالة ان يكون الشيء عين فيقتصر بل يكون
 شئوا فيكون شئاً قائماً عليه ضرورة مشاكلة لغيره من الثابتات في الشئ
 وتخصيصه بامر ذاته والمشارك غير المتخصص فيلزم ان يكون لذلك الوجود
 وجود اخر ويقيم **الثاني** ان الوجود لو كان وصفاً شئياً تماماً لما هية
 لزم قيام الموجود بالمععدم وهو الوجود بالحل المععدم لا محالة ان يكون
 تلك الماهية موجودة والا لزم اشتراط المظهر الشئ بنفسه او كون الماهية
 موحدة مرتين والحل مح والوجود لو كان الوجود ذاته لم يكن الوجود الواحد
 واحداً بل موجودين كل منهما موجود ويلزم ثبوت ما لا يتناهى اجمع الاقوال
 بانا نفري بين قولنا السواد سواد وبين قولنا السواد موجود ولا والوجود
 لو كان نفس الماهية لم يتحقق المكان النسبي فلا يتحقق الماير ولا ^{نفس الماهية}

ونسكت في وجودها لان تصور الوجود بدلهي بخلاف الماهية ولان الوجود
 مشترك يكون مقابلها واحدا فلو لم يتلوه لزم عدم الاختصاص في التقيضين
 ولتقسيمه الى الواجب والممكن ولان الاعتقاد للموصيات وثباتها
 فيكون ذاتا والانسلسلت العلل والعلولات وكان الجنس داخلا في سيطرة
 الفصل والتحقيق عدي في هذا الباب ان الوجود ذاته في المفهوم لاني الحاج
 وليس الوجود حالا في الماهية طول السواد في الجسم وانما يكون الماهية حلا
 لزم من حيث هي لا باعتبار الوجود ولا باعتبار عدمه ولا باعتبار عدمها
 وتلك ذهنية وهذا التحقيق يزول جميع الاشكال الواردة من الجانبين
المسئلة الثانية في ان اللعدم ليس بشئ **قال** والمعدم غير ذات
 في اللعدم والعلم المدعى والتميز حاصل في المستحيل الوجود فلو ايا عدد من على
 انه غير مستحق وان كان ممكنا **اقول** دعم اكثر للقرن كما في يعقوب داني على
 وابنه داني الحسن الحياط والبلخي وابنه عبد الله وابن عباس وعبد الجبار ان
 المعدومات الممكنة قبل انصافها بالوجود ذات وحقايق واعيان
 خارجة والفاعل انما يؤثر في جعلها موجودة وانما متباينة باشتغالها وان
 الثابت من كل نوع من تلك الاشخاص عدد غير متناه وانما متساوية وقواها
 ذات وان اختلافها بالصفات ثم اخلفوا فذهب جمهورهم الى ان الوجود
 موصوفه بصفات الانحاس كالجوهرية والسوادية الا ابن عباس نازعه في
 الصفات عدمه ما وزعم البصري ان المعدوم يكون معدوما منفردا بكونه الكامل

وزعم الحياط انها موصوفة بكونها اجساما في العدم وانكروه الباقون اما التقا
 من الاشاعة وابو الحسين البصري من المعتزلة ومن تبعوا ابو الهذيل العلاني
 فانهم قالوا ان المعدومات قبل وجودها في محض وعدم معرف والا والعدم
 وعوان الماهية غير الوجود وانما يجوز تفرعها عن الخارجي وعن الذهني
 وهذا يجوز تفرعها عنها معا منع المحققون منه واقفوا على ان تلك الماهيات
 لا واحدة ولا كثيرة من حيث هي بل هذه الواح بلعها العقل لها الناعية
 انها في محض قبل الوجود ان الوجود نفس الماهية ولا يمكن اجتماع الوجود
 والعدم فكذلك الماهية معدومة الدلالة تبتسب هذا الشيخ الى استحقاق المعنى
 اما عندنا فلا بل الذي نقول ان الماهيات لو كانت ثابتة في العدم لكانت
 قد اشتركت في ذاتها وتفاوتت بخصوصياتها وما بالاشتراك في الامتياز ولا ينفذ
 بالوجود الا ذلك الثبوت والتحقيق في الاعدان فيكون موجودة حال عدمها
 وصرح احتجاجوا بان اللعدم يتميز بكل متميزات اما الصغرى فلا من معلوم
 ومراره مقدور وذلك يميز عن غيرها المعلوم والمزاد والمعدوم واما الكبرى
 فلان المعنى يكون المعدومات ماهيات متميزة متميزة متعققة ونحن نعلم
 امتياز هذه الماهية عن غيرها انما يكون بعد تحققها وايضا الممكن متميز عن
 المستبعد والامتناع لكون علمه عدما ليس شوبيا فقيضه وهو الامكان
 بثبوتها لكونه للوصف ثابت والجواب ان ما ذكرتموه من العلم والتميز
 حاصل في السجلات مع انها غير ثابتة في المركبات مع اعتباركم بكونها ثانيا

معضدان كانت محتملة في الإضافات والوجود نفسه فانه متعقد وليس ثابت
في العدم وايضا لو كان متعلق القدرة والارادة فاشكاله في حصوله
والابطال كلامهم وقد سلف ان الامكان ذهني **المسئلة الثالثة** في قسمه
الوجود الى القديم والحديث **قال** والوجود اما ان يكون لا اول له وهو القديم
او يكون وهو الحادث **اقول** اعلم ان الوجود اما ان يكون مسبوقا بالعلم
او لا يكون والثاني هو القديم والاو هو الحديث ثم لما كان السبق على خمسة
مقام سبق العلية والذات والرتبة والشرف والزمان وعلى سادس زاده
المستقبلين وهو تقديم اسم على اليوم والاو والثالث والرابع لا يعقل ههنا
فحين الباقى للارادة فالسبق ان اخذ بالذات هو الحديث الذي في ذلك
لان الممكن لا يسبق من ذاته الوجود بل من غيره وما بالذات اسبق
ما بالعرض فالذات اسبق على الكون بالذات ويقابله القديم الذي
وان اخذ بالزمان كان هو الحديث الزماني هو الذي يسبق عدمه
بالزمان والزمان لا يسمع ان يكون محدثا بهذا الاعتبار وان اخذ بالمعنى
الاخير وهو المصطلح عليه بين المتكلمين دون الاولين فالقديم يقابل
بالمعاني المذكورة **المسئلة الرابعة** في ان القديم لا يستند الى المؤثر
قال القديم لا يستند الى الفاعل ان كان محدثا ويستند اليه ان كان
ان كان موجبا **اقول** الذي يجري في الكتب ان هذه المسئلة ما وقع
فيها الخلاف بين المسلمين والفلاسفة وليس كذلك لان المسلمين جازوا

هذه الاستناد القديم الى قديم موجب لا يقطع بواسطة القصد والحوال
استناده الى المختار لان المختار انما يفعل بواسطة القصد وهو لا يتغير الى
الوجود بل الى شئ قديم معدوم والفلاسفة سلوا صدين فلا منافعة بينهم
في الحقيقة نعم المتكلمين لما ابطالوا الموجب لزم ان يكون حادثا وايضا منعوا
من كون القديم يسمى مفعولا والاو لم يجزوه فالزمان غير لقطعة قال بعض
المحققين هذا صريح من غير تراخي الحصين لان المتكلمين لم يمنعوا القول
بالعلة والمحلل فان السيد المرتضى ده واصحابه زعموا ان العالمية والقادمية
والحيثية والوجودية احوال كانت الذوات عليها في الازل مع تعليلها بالخالق
لما سترت عن الكليات من عالمية الله ثم وقدرت به بتمام
مستند ما ان العلم والقدرة وهو مذهب اكثر الاشاعرة وزعموا
ان العالمية حال معللة بالذات واما الفلاسفة فانهم لم ينفعوا الاختيار
من الله ثم واقول هذا ضعيف جدا لاننا لم نقل ان المتكلمين نفوا العلة
والمحلل في كل صورة بل نفوه في العالم وانه غير مستند الى علة فلا يرد
تعليل ما ذكره بطل الاختيار الذي اشبه الاول ليس هو الذي
اشبه المتكلمين بل الاختيار واقع عليها بالاشراك اللفظي **المسئلة الخامسة**
في انقسام الوجود الى الواجب والممكن **قال** والوجود اما ان يكون
واجبا او ممكنا **اقول** هذه قسمه ضرورية لان الوجود اما ان يكون
مستغنيا عن الغير ولا يكون والاو الواجب والثاني الممكن واعلم ان

ان الممكن يقال على اربعة معان بالاشتراك اللفظي العام وهو الذي يحتمل
 فيرفع احد الفروقتين والخاص وهو الذي حكم فيه برفعها معا والخاص
 وهو الذي حكم فيه برفع الضروريات كلها الفاترة والمشروطة والوقعية والاستيعاب
 وهو الذي اعتبر فيه رفع الضرورة بالنظر الاستيعابي ومرادنا في هذه المسئلة
 هو الخاص والمنفصلة حقيقة لواردها العام لكان المنفصلة التي ذكرها الشيخ
 ابو اسحق ما فطر المحل وواردها العام الاحضار والاستيعابي لكانت ما فطر
 قبل ههنا الوجوب مغاير للوجود لا شريك الثاني دون الاول ولما نقول
 موجود واجب فيقيد فان لم يكن بينها ملاذ فرفع الانفكاك بينها وهو باطل
 لعدم تغلظ انفكاك الوجود عن الوجوب وبالعكس لان الوجوب نفى ما
 فلا يكون علته للوجود لا في الوجوب عدمي لانا نقول انه تاكدا للوجود لان
 اللا وجوب المحل على عدمي عدمي فالوجوب شئ في اجاب بعض المحققين
 بان الوجود لو اشترك بالقواطي لغاوت افراده بالانقضاء وليس كذلك
 وانما اشترك بالتشكيل فكان كانه قضاء نور الشمس لا بصائر الا
 بخلاف غيره من الافار ولا يلزم من كون الوجوب لازما كونه معلولا لان
 المعلول مستلزم لعلة وعلة لا ترفع له مع استحالة كون المعلول علة لعلة
 والمحققان الوجوب والامكان والامتناع امور معقولة فيحصل
 في العقل من استناد المقصودات الى الوجود الخارجي وفي انفسها
 للعقل بشرط الاستناد المذكور وليست بموجودات في الخارج حتى يكون

على الامور التي تستند اليها او معلولا لها كما ان تصور زيد وان كان معلولا
 لمن يتصور فلا يكون علته لزما ولا معلولا له وكون الشئ واجبا في الخارج
 هو كونه بحيث اذا عقله عاقل مستند الى الوجود الخارجي حصل في عقله
 معقول هو الوجوب واذا كان الوجوب سلبيا لا يلزم من ان يكون مقتضا
 للوجود فان السلب هو سلب الشئ عن شئ وسلب الشئ عن وجوده
 لا يكون حلا لعدم عليه وايضا ان كان الوجوب باللا وجوب تقييد
 بمعنى يقتضي جميع الاحتمالات والوجود والعدم كك وكان عدم محمولا
 على اللا وجوب فلا يلزم ان يكون الوجود محمولا على الوجوب فلا كليا لان
 من الجائز ان يكون بعض ما هو وجوب عدمها انهم فان الممكن العام
 والمتنوع تقييدان بالوجوب المذكور والمتنوع عدمي فلا يجب ان يكون
 كله ما هو ممكن بالامكان العام وجوديا بل بعضه وجودي وبعضه
 عدمي **المسئلة الشان** في خواص الواجب لذاته نعم قال خواص الواجب
 لذاته ان لا يكون وجوده بغيره والابتناء في الحال فزعم عدم الغير بالابتناء
 عن الغير والامكان محتاجا اليه ولا يكون وجوده زائفا عليه واللازم
 الاستقناء ابتناء في الوجوب والامكان او لزوم تاثير المعلوم في الوجود
 والكسح والاصح عدمه والا كان وجوده مقتدر الى عدم موجب **العلة**
 فبنينا في الفرضان **اقول** قد ذكر المصنفه الواجب خواص الاول انه
 لا يجب بذاته وبغيره معالان ما بالذات لا يرتفع بارتفاع الغير وما بالابتناء

يرتفع بارتفاعه فلو لم يجتمع التقيضين حال فرض عدم الغير **الثاني** انه
 ان لا يتركب من غيره والا لكان محتاجا اليه ضرورة احتياج المركب الى
 مفرداته واجزائه فيكون ممكنا مع فرض وجوبه وان كان يكون واجبا بذاته
 وبغيره معا هـ **الثالث** ان وجوده نفس ماهيته وهو قول الاول **والثاني**
 ان المحسين البصري والي الحسن الاشعري خلا فلا كثر المتكلمين والاول
 على ذلك انه لو كان ذاتا فاما ان يكون محتاجا الى الماهية او مستغنيا
 والثاني باطل بالفردة لا ينفصل استغناء الصفة عن المحل والاول
 يقتضي ان يكون ذلك الوجود ممكنا وهو في هذا كاف الا ان المقصود
 قسم القسم الثاني الى امرين زيادة في الابقاع وهو ان يثا اذا كان الوجود
 ممكنا فلا بد له من مؤثر فاما ان يكون المؤثر شيئا غير الماهية وهو في ذاته
 يلزم منه احتياج واجب الوجود في وجوده الى غيره وهو في نفسه الماهية
 فان اثبت وهي موجودة لزم التمس فلو كان الماهية موجودة مرتين وان
 اثبت وهي معدومة لزم تأثير المعدوم في الوجود وهو محال عليه لا يؤثر
 من حيث هي كما قال بلية لان وجوده معلوم وماهية غير معلومة لان الوجود
 ان اقتضى التجرد اطراد فله مكات ليست موجودة او وجودها نفس ماهيتها
 وان اقتضى عدمه فهو المظلم وان لم يقتض شيئا لزم افتقار واجب الوجود
 في تجرده الى علته منفصلة واجاب بعض المحققين عن الاول بان المؤثر
 في الوجود لا يعقل ان يكون عديميا والماهية من حيث هي انما يكون

موحدة في الذهن معدومته في الخارج فلا يكون ح مؤثر بخلاف القابل للكل
 ليس معدا للتأثير ومن الثاني بان الوجود الخاص به غير معلوم والوجود
 المقول بالتشكيك زائد في المقول وعن الثالث بان المقول بالتشكيك
 على اشياء اذا اقتضى شيئا لا يجب اطراد تأثيره كالضوء الحاصل من الشمس
 المقضى لا يصار الا على خلاف غيره من الانوار والاعتراض لا يصح عنه
 وهذه قضية بداهية لان الواجب لذاته لا يكون ممكنا واستدل المفسر
 عليها بانه ان غير واضح انه لو كان عدمه لكان لعلته يجب معها فيكون
 وجوده متوقفا على عدم تلك العلة فيكون ممكنا وقد فرضناه واجبا هذا
 خلف وليس بجيد لان عدم واجب الوجود مستنع لذاته لا لغيره وتقليله
 لا مستاع لعدم توقف وجوده على عدم سبب لعدم تقليل ما ثبت الشيء
 لذاته بعلته غير ذاته **المسألة الثانية** في خواص الممكن لذاته قال خواص
 الممكن لذاته ان لا يوجد احد طريقه الا بامر منفصل والا لكان احد الطرفين
 اولى به والحاجز الى المؤثر من الامكان لا من الحدوث **اقول** لما ذكر
 خواص الواجب شرع في خواص الممكن وقد ذكرنا هذا الا على ان لا يوجد
 احد طريقه اما الوجود او عدمه لا بعلته خارجة عن ذاته منفصلة عنه لا
 لولا ذلك لزم احد الامرين اما استغناءه وهو باطل بالفردة او افتقار
 للعلته هي ذاته وهي محال لان العلة متقدمة فلو كان الشيء علة في نفسه
 لزم تقدمه على نفسه وذلك باطل بالفردة **والثانية** لا يعقل ان يكون

احد الطرفين اولى بر من الاخر لا نزع تلك الاولوية ان امكن وقوع الطرف
 المرجح فلتقرض في وقت فخصيص احد الوقتين بوقوع احد الطرفين دون
 الاخر ترجيح من دون مرجح وهو محذور ان لم يكن ذلك كان وجوباً لا امكاناً
 قال بعض المحققين هذا يقتضي نفى الاولوية مطلقاً ولنا ان يقول الطرف الاول
 يكون اكثر وقوعاً او اشد عند الوقوع او اقل شرطاً للوقوع وقد قيل في محذور
 العدم في الموجودات العينية القارة كالصوت والمحركة ان العدم لو لم يكن اولى
 بها لما زعمها البقاء واجيب عنه بان كلامنا في الممكن لذاته لا في المتع
 بغيره لا نقول ليس المراد من الاولوية كثرة وقوع الاستحاضة في وقت واحد
 او اوقات او كثرة وقوع الشخص الواحد في اوقات متعدي لان ذلك لا
 الوقوع واجب مستند الى علته ولا شدة الواقع ولا علة شرط وقوعه فان
 جميع ذلك مستفاد من الخارج بل المراد بذلك الترجيح الذي لا ينتهي الى
 طرف الوجوب والامتناع المستند الى ذات الممكن وليس المراد نفى الاولوية
 مطلقاً لان المعلول المستند الى علة مركبة يكون وجوده اولى عند وجود
 اخر العلة من وجوده عند عدم الجميع الثالثة ان الامكان علة الحاجزة
 الى المؤثر وذلك حكم تدفع الخلاف فيه من جماعة من الناس ذهبوا الى
 ان علة الحاجزة هي الحدوث وهم قدام المتكلمين اما المتأخرون منهم
 ولا دال فانهم قالوا علة الحاجزة هي الامكان وهو الحق ههنا يوجب
 الاول ان العقل مع فرض كون الشيء ممكناً يطلب العلة في ترجيح احد طرفيه

على الاخر وان لم يتصور شيئاً اخر ولو جاز وجوب الحادث لجزمه باستنفاده
 الثاني ان الحدوث هو كون الموجود مسبوقاً بالعدم فهو صفة له والصفة متناهية
 بالطبع عن الموصوف والموجود متأخر عن تأثير موجد به بالذات تاخر المعلول
 عن العلة وتأثير الموجود متأخر عن احتياج الاثر اليه في الوجود بالطبع
 والاحتياج عن علمه بالذات فلو كان الحدوث علة لزم تقدم الشيء على
 بمراتب قبل الامكان صفة الممكن فهو متأخر عنه والممكن متأخر عن الممكن
 المتأخر عن علمه والجواب الكذب في قولكم الممكن متأخر عن التأثير بل المتأخر
 انما هو وجوده او عدمه وليس الامكان متأخراً عنه **المفصل الخامس**
 في اثبات الصانع وتوحيده واحكام صفاته وقدرته **الاول** في اثباته
 قال القول في اثبات الصانع وتوحيده واحكام صفاته وثبوت محدث
 بوجوب ثبوت صانع لانه ممكن فلا بد له من مؤثر **اقول** هذا هو العاقل
 في علم الكلام واستدل المعادة عليه بطريقه ابراهيم الخليلي وتقريرها ان
 العالم محدث وكل محدث فله محدث اما الصغرى فقد تقدمت واما الكبرى
 فلان كل محدث ممكن وكل ممكن فله مؤثر اما الصغرى فلان الحدوث قد
 ذاته بصفتي الوجود والعدم فهو قابل لها بالضرورة ولا نفى بالممكن الا
 واما الكبرى ففرضه قد تقدمت اذا ثبت هذا فنقول للمؤثر ان كان ممكناً
 اقترى الى مؤثر اخر فاما ان يتسلسل وهو محذور لما تقدم او يدور وهو باطل
 بالضرورة عند فهمه ولا يلزم من تقدم الشيء على نفسه او ينتهي الى الواجب لذاته

وهو المقام فان قيل المعدوم نفى محض فلا يصح الحكم عليه بالقول سلما لكن يجوز
ان يكون الماهية واجبة لعدم حين الوجود فلا يلزم الا مكان كان ان الحدث
بشرط الحدث لا يجوز في العقل فرض تقدمه الى الاول والا لزم صفة كون
الحدث بشرط الحدث اذ لا يهاصف فلهذا وجوده بذاته فقبلها هو متعش
انقلب ممكنا فجاز ان يتقلب واجبا سلما لكن الامكان يعلم لان الوجود
ان كان نفس الماهية كان قولنا السواد يصح وجوده وعدمه بمنزلة قولنا
الموجود يصح وجوده وعدمه والقيصر الاول بطر والامكان
منسوب الى شئ واحد واتصاف الوجود بالوجود الثانية كذلك لان القابل
مع المقبول والعدم لا يجامع الماهية وان كان الوجود ذاتا كان معناه ان
المعدوم يصح ان يكون موجودا وهو بطر لما تبين من استحالة اجتماع القابل
والمقبول هنا لان الماهية اما موجودة في واجبة او معدومة هي مستغنة
فلا امكان والجواب عن الاول ان الحكم عليه هو الماهية المعقولة وذلك
لانا نقول الماهية من غير ان نفرض معها وجودا وعدمنا ونقول تلك الماهية
يمكن ان تكون مع الوجود الخارجي ويمكن ان لا تكون وعن الثاني ان الماهية
من غير اعتبار القيد يمكن وهو الماهية والبدائية لصحة وجود الحدث يلزم
من جهة صدق الازالة وتعيين وقت الحدث لمجرد من خارج بسبب من
الحدث في يمنع لكونه قبل صفة بدائية ومع عدم تلك البدائية يمكن
ان يكون له بداية اخرى قبلها ولا يلزم من ذلك صيرورته اذ لا يمنع ان

الحق له لذاته ان لم يرد عن الثالث ان القابل يكون الوجود نفس الماهية
بقوله الشئ يصح ان يكون موجودا او معدوما من الممكن ان يحدث ما
يسمي بعد حدوثه ذلك الشيء ويصح ان ذلك الشئ معدوم مقرون
بالزيادة لا بقوله المعدوم يصح ان يتصف بالوجود وهو معدوم اذ للماهية
من حيث هي لا موجودة ولا معدومة وعن الرابع ان ذلك الوجوب والامتناع
خارجيان بحسب المحول لا حقان بعد حصول الله المنتسب اليه لا يتران
في الامكان السابق **المسألة الثالثة** في انه تم قدره **قال** والصانع قادر محض
والان لم يقدم العالم القديم موجب حالة العالم على فاعل اوجبه الموجب
البطلان من الشرع وهو كاف والقبح بعدم بقاء القادرية لو فرضنا انها
هوت لكانت في الحقيقة عدم الامور الاضافية ولا وجودها الا في الذهب
اقول لما ثبت الذات شرع في الصفات وبداها القدرة ومعنى القادر
عند محقق المتكلمين هو الذي يقع ان يفعل وان لا يفعل والدليل
عليه ان العالم محدث فلو انه كان مخدرا فهو الماهية وان كان موجودا
فان كان حادثا لتسلسل وان كان قديما فان توقف تايده على شرط حادث
لنعم او على شرط قديم ولم يتوقف لزوم قدم العالم لان عند وجود العلة
يجب وجود المعلول فان قيل لم لا يكون المؤثر مختارا أمينا وعلته فاجبة
موجبة له فلا يلزم ما ذكرتم من المحاطة سلما لكن بقاء القادرية الازلية
بعد وجود المقدور لا استحالة ايجاد الموجود وان عدت لزوم جواز عدم

عدم القديم سلما لا يكون المؤثر موجبا قبل يلزم القدم قلنا القدم ان كان
 ممكنا ان مناد وان كان مستحيلا لم يلزم قدمه لقدم المؤثر لان الامر بغير
 فيه القابل سلما لكن الممكن من الطرفين يستحيل حصولها حال حصول
 احدهما لوجوب امتناع الاخر قبله لان الحصول في الاستقبال مشروط
 بالاستطاعة استقبال المتع في الحال فلا يكون مقدما سلما لكن ذلك
 غير مقدور لكونه نفي صرا فلا يقع تغيره عن القادر بانه الذي يمكنه الفعل
 والترك والجواب عن الاول ان نفي الواسطة معلوم بالاجماع ومثل هذه
 لا يمكن الاستدلال فيها بالسمع فلا يكون دورا وهذا كاف في نفي الواسطة
 او نقول الواسطة ممكنة لا تتحالة لعدم الواجب لذاته في من جملة ما
 وثبت واسطة بين وجود الله ثم وجود ما سواه غير معلوم معقلا
 وعن الثاني ان القدرة صفة حقيقية يلزمها الاضافة الى مقدر ودون
 فاذا وجد المقدر عدت تلك الاضافة لا القدرة والذات والاضافة
 انما يتحقق في الزمن لا تتحالة القدم وعن الثالث ان القدم مستحيل على
 تقدير الاختيار لمن على تقدير الاجاب سلما لكن الاستحالة مستندة
 الى الازل فكان يلزم ان يوجد قبل ان وجد وهو محال وعن الرابع ان الممكن
 حاصل قبل الفعل بمعنى انه الان ممكن من ايقاع الفعل في ثابته وحاصله
 ان الوقوع في الاستقبال يجتمع الممكن في الحال لا الى وقوعه في الحال وعن
 الخامس ان القادر هو الذي يقع ان يفعل وان لا يفعل لانه يفعل الترك

الاصل من يقول انه وجودي **المسئلة الثانية** في انتم عالم قال وهو عالم
 لوقوع الافعال المحركة منه المقتضى المحتذى والنزول عالما وان المحتذى
 ان كان فعله فوقه عالم والا كان قديما وسبغله **اقول** اتفق اكثر
 العقلاء على انتم عالم والدليل عليه انتم فعل الافعال المحركة المتقدمة
 كل من كان كلفه عالم والصغيري خصوصه والكبري بلهية فان قيل
 الكبري منقوصة بالنزول القابل للبيوت المسدسة التي يجمعها الاله
 وبالمحتذى لفعله غير فان افعالها محركة وها غير العالمين ولان العلم نسبة
 فهو مغاير والمقتضى لذاته فيكون تابلا في علا وهو محال لان نسبة القابل
 بالامكان والقابل بالوجوب ولان العلم ان لم يكن صغره كمال كان الله تعالى
 منزها عنه وان كان صغره كمال كان الله مستفيدا والجواب عن الاول
 ان النزول والمحتذى عالما ان قلنا بسدور العقل عنها واما القابلون
 بان لا مؤثر الا الله ثم فلا يمتشي على اصلهم ولا فالوفر هنا ان الله تعالى
 احتذى فعل غيره فذلك الغير ان كان قد يالزم ثبوت تدريس وهو محال
 على ما سياتي وان كان محدثا كان من فعله ثم فيكون عالما بالضرورة
 وعن الثاني ان الخ يلزم لو احدثت نسبة القابل بالامكان العام فلا ينافي
 الوجوب اعترض بعض المحققين بان مرادهم ان الفعل مع فاعله يجب ومع
 قابله لا يجب وهذا الممكن بازاء الواجب كلف بجامع الواجب ثم اجاب
 بان الاضافة لا توجه الا في العقل وهي تكون بين شيئين يفتق كل واحد

منها صفة الاخرى الاضافة فالفاعل القابل اقول هذا بناء على ان العلم
 اصنافه وان الاضافات لا وجود لها في الخارج وان الله تم مستفيد من
 غيره صفة الكل مثل ومن الثالث ان الذات الناقصة شكل غيرها
 اما الكمال بذاتها فان صفاتها كماله بكمالها لا اها موجب للمسئلة ^{التي}
 في ان الله تعالى قال وهو حي ومعناه انه لا يمنع عليه صدد الفعل ^{في}
اقول اختلف الناس في كونهم حي ام لا على ثبوتها في اختيار
 ابو الحمدين وجمهور الاول ان معناه انه الذي لا يستحيل ان يكون
 قادرا على ما ذهب جمهور المعتزلة الى ان هناك صفة دائمة باعتبارها
 يكون قادرا على ما دلل على انه حي بالمعنى الاول انه قادر على ان يكون
 حيا بالضرورة ^{مسئلة} **الحكاية** انتم سمعتم بصبري ^{فالي} وهو سمع بصبري
 اي يعلم ما يسمع ويصبر وادعاء امرنا ان العلم الامن الشاهد ^{لا يتحقق} وكذا
 الحواس فكيف تتغير غايبا والاعتماد على المشاركة في الحيوة وعدم الاخر لا ينفى
 لما ذكرنا وان حيوة غير محال لحيوتنا فلا يلزم الاشتراك في حكم حيوتنا
 مصححة للشبهة دون حجة **اقول** اتفق المسلمون على انتم سمعتم بصبري
 في معناه فذهب شيخنا ابو اسحق المعلى الى ان معناه انه عالم بما يسمع ويصبر
 وذهب شيخنا المرتضى الى ان السمع والبصر من كان على صفة كونهما محققين
 صح ان يصبر المحصر هو المدرك للسمع والبصر في الاول تم سمعتم بصبري
 بصبر وذهب الاشاعرة الى انتم سمعتم بصبري بصبر وبصبر قد بين

قال المرتضى
 في جواب
 السؤال

والدليل على انتم سمعتم بصبري ما بقي في بيان كونهم عالمين بكل معلوم ^{مسموع}
 اجمع السيد المرتضى بان الادراك راى العلم في الشاهد فلا في العلم
 اما الاولى فلا بنا نجد تفرق بين هاتين الصفتين العينية وعند
 التقيض مع وجود العلم في الشاهد لا يجوز ان يكون المرجع بذلك الى تأثير
 الحواس لان الانطباع في الاستحالة انطباع العظم في الصغير فلا بد من
 راي هو الادراك واما الثانية فلان المسمع هو الكون الواحد ^{التي} لا افرق
 بالادراك وهو ثابت في حقيقة تم فثبت الادراك هو الادراك واجتبت
 الاشاعرة على الزائد بانتم حي والحي يسمع انتصافا بالسمع والبصر ^{بصير}
 كما كان متصفا بصدها وهذا ناقص وهو على الله تعالى والحواس
 الاول ان ادعاء الزائد انما يستفاد من الشاهد لكن مدرك الحواس
 وهي مستفيدة عن الله تعالى فلا يتم الاحتياج وقولهم على الاشتراك في الحق
 وعدم الاخر ضعيف لان عدم الاخر عدم في ظاهري التعليل بغيره
 العلة الاكون الواحد منا حيا حساسا وذلك لا يمكن اثباته في حقيقة
 علم ما تقدم والبرهان يقول لما ذكرنا وايضا حيوتهم مخالفة لحيوتنا فلا
 اذا كانت حيوتنا مصححة لشيئ كون حيوتهم كذلك فان حيوتنا مصححة
 للجهل والشبهة وغيرها ما يمنع ثبوتها في حقيقة تم وبغير نظر الحواس في الثاني
 وايضا انما يلزم من حصول المسمع حصول العبرة لو كانت المهية قابلة وقوله
 كل حي يسمع انتصافا بالسمع والبصر يتم بكثير من الهوام كالديدان وغيرها

فما حيز ولا يصح عليها الادراك فبطل ان يكون للقضي هو الحيوة وليس
 يلزم الانقضاء بالفتن عند محو الانقضاء بالصناديق **بناض في**
المنقول عن اصناف العندين هذه السواد والبياض ولا يجب انما
 باعدها سلما لكن لا نسلم ان صدها نقص في حقهم وليس اذا كان الشيء
 نقصا في حقنا يكون نقصا في حقهم سلما لكن استحالة النقص عليه
 مستفادة من الاجماع ومعرفة كون الاجماع حجة مستفادة من ايات من
 طبيعة الدلالة انتمسك بالايات الدالة على كونه تم سميها بصبر اول
المسئلة السابعة في كونه تم مرهبا قال وهو مرهبا على المصلحة في فعل
 فيه عود علمه الى مجاده ولا يزايدة على ذلك الا من الشاهد وهو غير ثابت
 فانما لان الزائد ان كان الذات او المعنى او الحادث فيه او في الحادث او لا
 في محل هو بكم بالمناواة للكم اهتد بما يبطل المعاني القديمة وباستحالة
 حدوثه وباستحالة قيام الالادة بالجملة ولوجوب رجوع حكم الارادة الى
 المحي وباستحالة حلول عرض لا في محل وتقدم الاضال وتاخيرها وامر
 عباده ونهيهم وعقاب اهل الاخرة الى غير ذلك يكفي فيه الداعي اذا تاملت
 وجدة ميم **اقول** اتفق المسلمون على كونه تم مرهبا واختلفوا في ضمان
 فالذي ذهب اليه الشيخ ابراهيم ان المراد به انما عالم بما في الفعل
 من المصلحة الداعية الى الاجاد وتبصر على ذلك ابو الحسين البصري في محله
 الارادة هي الداعي والداعي فرع من العلم وثبت الاشاعة انما صفة زائدة

على العلم وهو اختيار ابي هاشم والدليل على كونه تم مرهبا انه قد خصص بعض
 المعدودات بالاجاد دون بعض مع تساوي التسمية وذلك هو الالادة واما
 الزائد فلا دليل على ثباته والقياس على الشاهد ضعيف لاننا انما احتجنا الى
 صفة اخرى لاجل التردد المحاصل لنا عند ايقاع اضافتنا اما الواجب تعالى
 فانه ليس عليه التردد فلا يفتقر الى مرهبا على علمه بالمصلحة اجمع المشتبه
 للزائد بانه تم خصص بعض الاوقات بالاجاد فيه دون بعض مع امكان
 التقدم والتأخر فلا بد من الارادة الزائدة على القدرة التي شأها الاجاد
 والعلم التابع ولا نتم امره في واخر ذلك لا يصح الا مع الارادة اذ صغر
 الامر تدبير الله تعالى والجزء قد يدبر الجزء ولا نتم يعاقب الكفار في الآخرة
 ويعلمهم ولا يلازم المستحق لا يفصل عن العلم الالادة واعترض عليهم
 ابو اسحاق قال هذه الوجه انما تدل على الداعي اما على الزائد فلا نسلم
 استدلاله على نفي الزائد فقال لو كانت الارادة زائدة لكانت اما ذاتية
 او يكون مرهبا بالارادة تدبيره وحاشية والحكم بكم اما الاول فلا نتم لو كانت
 مرهبا لكانت كانهما الزائد وتسمى وتسمى الى كل المراتب
 والمكروهات فلا يختص بعضها دون بعض فيكون الشيء الواحد المراد له
 الكثرة لعدم مراد ومكرها واما الثاني فيبقى بطلان عند الكلام على العلم
 واما الثالث فلان تلك الارادة اما ان يكون حاله في ذاته او في غيره او لا
 في محله الاول بطلان استحالة كونه محلا للحوادث والثاني بطلان العلم

الحل

لان كل حادث منقتر بالارادة فلو كان محلها حادثا لا فقر الى ارادة محدثه منفردة
 الى محل اخر ويتيسر ولا نه ان كان جوارح حكم الارادة البر او جارا فلا يعقل
 حلول الارادة فيه لا مقادها الى نيت والثالث بكم لان المرض لا يقع بنفسه
 ولعدم اختصاصه بكم بها والاشتراك في الجرد اشتراك في **بعض المسئلة** ^{بعض} **الثاني**
 فانتم متمكم **قال** وهو متمكم واستفادته من السمع ومعناه انه فاعل
 الكلام لان في اللغة تكلم والالزم ان يتي تكلم المصروع والصدي ^{الحض} **وقال**
 بكلام النفس بكم لانا فاعلم ولا يجده وايضا هو متابع متوال ان مع فكيف
 يشب قدس **اقول** اتفق الناس على كونه تم متمكما واختلفوا في معناه
 فالذي ذهب اليه الامامية والمعتزلة كما ذكرنا معناه انتم تم او جردوا فاعل
 اسما تاما فاعل على معان محصورة في اجسام محصورة والاشارة اشتوا
 معتمرا بالانفس مسمو كلاما وانه تم متمكم وهو قد تم واحد واخر فاعل
 بجوارح ما قبل للمعتزلة الا انهم نازحوا في تسمية من فعل الكلام متمكما بل جعلوه
 اسما لمن قام به الكلام والمعتزلة اكلوا المقامات الاربع التي ذهب اليها الانسا
 والدليل على كونه تم متمكما وكلم الله موسى بكلاما الا ان هذا اثبات الكلام بالكلية
 وهو دور ولا نقول انما فاعل مطلق الكلام لله تم باثبات رفع شبه لا من حيث
 انه مستند الى الله تم بل من حيث ان الرسول ص اجبره وصدق الرسول
 لا يتوقف على اثبات الكلام واستدل الشيخ ابو اسحاق المصمدي على تفسيره
 باطلاق اللغة عليه فانهم يقولون كلم النبي على لسان المصروع فيسندون ^{الكلام}

ان لم يرد

الى من فعله لا الى من قام به وكل الصوت بالقام الصدي فان نسب الى
 فاعل الكلام لا الى من قام به الصدي بتم اطلاق قول الاساعرة بان ذلك
 المعنى غير متصور بالعقل ولا يترك بالحواس الباطنة والظاهرة فلا يصح
 عليه بالحق الثبوت والانتفاء واستدل على ابطال القدم بان الكلام العقول
 مركب من اجزاء متوالية متتابعة لا يوجد الاخر مع السابق فكل جزء لاح
 حادث وكذا كل سابق لا نه انما نسبوه عليه متنا ^{ان} واحقت الاساعرة
 بان ماهية الطلب معقولة لكل واحد وهي غير الارادة لان الانسان قد يام
 بما لا يريد كالسيد اذا امر عبده طلبا لا فاعله عند هذا اللطاف بالتحلف
 عن اوامره الزيل للمواخاة فن لك المعنى يحسن تسمية كلاما ولا نه اهل
 تصوروا هذا المعنى كما قال ان الكلام لقي المو القواد وانما جعل اللسان على
 القواد دليلا وكقول عمر زودت في نفسي كلاما واحجوا على المقام الثاني
 بانتم تم حي يصح انصافه بالكلام فينصف به والا انصف بفضله وهو نقص
 ولان افعال العباد متفرقة بين الخط والاحسن والذهب والوجوب
 فاختصاص بعضها بصفة من هذه فيقتصر الى محض ولا نه تم ملك مطاع
 وكل ملك فاعل الامر والهي ^{على} **الثالث** بان لو كان حادثا لكان الله تم
 محلا للحوادث وهو ^{على} **الرابع** بان حقيقة الكلام هو الخبر والامر ^{الذي}
 خبرا بغيره لان الامر والهي خبران عن ثبوت الثواب والعقاب على الفعل
 والترك والمجواب عن الاول بان العقل هو الارادة او تصور المراد والمحرر

المراتبة الارادة والطلب الذي يتقوه هو الارادة فيها وليس هناك
 زمان ودليلكم بكم لا زمانا ان لا يراد من الفعل فكذا لا يطلب وقوموه الصحيح
 ان السيد ياتي بمتيقن الز على الطلب من غير طالب والاستدلال بالبيت
 وقول عمر متيقن لوجود المعنى في الاخر من لا يكون مستكرا ومراد الشا
 تصور الكلام وعن الثاني ان لا يلزم من صحة الانصاف وجوب اوجوب الصد
 على ما لمف لما لكن لا من صحة الانصاف بل ان لا يكون بل الاول ان يكون
 هو نقصا فان توجه الامر والهي في الخبر الى خبر ما مود منهي وعجزه من معقول
 ونقص عظيم وعن الثالث ان المحض هو الارادة وايضا ترد الافعال
 من هذه الاحكام عند القائلين بالوجه والاعتبارات وهذا ايضا يفتن
 مذهبكم فان تردد الافعال بين الخطر والاحترق قبل التخصيص باحدهما
 يدل على صحة الانصاف باحدهما لا يصح قبل ورود السمع المحض وذلك
 منافق القول بان ما هيته الوجوب او الخطر مستفاد من السمع وكونه قال
 ملكا له الامر والهي لا يدل على محل النزاع وقيام الحادث برائما بلزوم وتلا
 بقيام الكلام الحادث بانه قد لا نقول بل ان فعله يكون الامر والهي
 خبرا بكم والادخله التكتيب والصليق واستحال العفو وايضا الخبر ليس
 بواحد لتركيبه من الخبرين والخبرين والنسبة نعم هو يدل على الصفة الوا
 التي هي المبدء واذا كان كذلك فالقول بان الامر والهي خبرا كونه احادا
 عن قوت الثواب والعقاب على الفعل والترك ليس بشئ لان الدليل بالذات

ينابر الدليل بالعرض بالضرورة **المسئلة** الثامنة في ان تمعنى قال وهو
 اي لا حاجة له الى خبره والا لكان ناقضا ومنه يستفاد الكمال اقول لما
 فرغ من البحث عن الصفات النبوية شرع عن السليمة وانما يكون تعال
 غنيا وهو قريب من الوضوح قد اتفق العقلاء عليه لا واجب لذاته وكل شئ
 منسوب اليه فلو احتاج الى الغير لكان ناقضا مستفيدا الكمال من غيره وهو
 وليس بمستفاد ولا فان لان الشهوة ميلا للطبع الى المشتى والفار بجانب
 المبيع لما يفر عنه وما فرعان على الطبع وهو على الله ثم **المسئلة** ^{سبعة} **الثانية**
 في نفي المعاني والاحوال **قال** القول بالمعاني القديمة بكم لان العلم ^{بالعلم} ^{بالعلم} ^{بالعلم}
 فلو لم اثبات قدما لا الى النهاية لها ولا خبر ان علمه في علم العقلاء لا يمكن عالمنا
 اولى ولا في قديمنا غير الله ثم بكم بالاجماع وايضا لم يكن هذا ذاتا وذلك
 صفة اولى من عكسه والا عندا بمتيسرها لما ليس بشئ لا اهل العلم لم تعلم
 معنى ذلك وتشبه على اعتقادها واستفادة امر فان على الذات من دليل
 العالمية مسلم لكنه خبر موجود في الخارج بل في الذهن كالطول للطول ^{الفعل}
 الحكم يدل على انتم عالم لا على ذات العلم اقول اختلف الناس في ذلك فالد
 ذهب اليه اصحابنا واكثر المعتزلة هو ان الله ثم قاهر عالم حي لذاته على معنى
 ان ذات متميزة عن غيرها بما يجب معرفته الفعل او شئ شيئا وعدم
 استحالته القديمة والعلم لا يحتاج في ذلك الى ذات غيره الوجوب لها ذلك
 بل لو لم يكن في الوجود الا الله ثم لكان قادرا على ما حيوات الاستخفاف

الكلامية والاشعرية لا بد وان يقوم بدانه معنى هو قدرة حتى يصح منه الفعل
 فيوصف لاجله بانزاد من لا بد من معنى يقوم هو علم ليعم منه الاحكام فيوصف
 لاجله بانزاد من مالم ومعنى هو حياة ليعم ان يعلم فيقدر ويوصف بانزاد حتى
 وكذا في الادراك والارادة وغير ذلك وقال ابو هاشم واصحابه انزاد يوصف
 بهذه الصفات لاجل اختصاص من ذاته باحوال فيوصف بانزاد قدر لا يمتنع
 محال ولا هو لم يصح منه الفعل ويوصف بانزاد عالم لا يختص به محال ولا هو لم يصح
 منه الاحكام وهكذا في كونهم حيا وموحدا وعنوانا بحال صفة لموجود لا يوصف
 بالوجود ولا بعدم واستدل المعتمد ابو اسحاق بوجه الاول ان القول
 بالمعاني يستلزم اثبات مالا نهاية له والماضي يتم قطعا على ما من المقدم منتم
 بيان الشرطية ان العلم المتعلق بالمعلومات المتعارضة متغاير والمعلومات غير متغايرة
 صف وبيان تغاير العلوم ان العلم من شرطه المطابقة وسببها مطابقة شئ
 واحد لمخالفين ولا فاعل فيكون الشئ عالما بهذا ونفقل عن كون عالما بالآخر
 وذلك يدل على المتغاير الثاني ان ذلك المعنى ان حله فيه هو غير معقول وان
 في غيره مرجع حكمه اليك الا الله ثم وان تجرد لم يختص برقم دوننا الثالث
 ان اثبات قدما غير الذات بالاصح الرابع لو كانت القدرة مثلا ذاتا قدعية
 لم يكن صفة او من الذات ولا الذات ذاتا او من الصفة وهو علم
 الاشاعة بوجه احدها ان اهل الفلاس سوا من لم يعلم بالعالم فيجب ان ثبت
 لبر صفة العلم والجواب لا اعتبار في ذلك لقول اهل الفلاس ان مثل هذه المعاني

لا بد ركها وانما يشقون في وضع الفاعلهم على ما يصنع منه الثاني انما نقل
 الذات ثم يستدل على كونها قدرة وعالمية الى غيرهما من الصفات فيحصل
 لنا بهذا الدليل علم لم يكن حاصله او لا وذلك يدل على المتغايرة بين الذات
 وهذه الصفات والجواب هذا الدليل انما يدل على الزيادة في الزهن اما على
 ثبوت شئ في الخارج ذاته على الذات هو قدرة او علم او غير ذلك فلا ذلك
 مثل الطولية للطول فان طولية الجسم وصف للجسم في الزهن ليس بوجود
 في الخارج الثالث ما ذكره الباقر في من الكلامية في التمهيد وتقريره ان
 الحكم يدل على ان الفاعل عالم فلا بد من مدلوله متعلق به الدليل ولا يجوز
 صفة ذات اذ لو كانت دلالة الفعل على ان الفاعل غير عالم قدرة دلالة
 على صفة ترجع الى ذاته لو جب ان لا يؤخذ نفس العالم القادر الا عالما فادركه
 وان لا ينشئ هذا الوصفان الا بانقاء ذاته ولما كان ذلك باطلا لم يخبر
 ان يكون دلالة الفعل على ان الفاعل عالم قدرة دلالة على صفة ترجع الى
 فوجب ان يكون مدلول الفعل ومنطقه هو العلم والجواب لم لا يدل
 على كون الفاعل عالما قدرا دلالة على صفة ترجع الى ذاته وتلزم ما ذكره
 فانه يستحيل عندنا خروج العالم القادر من كونها قدرا عالما ولا ينشئ
 عندنا الا بانقاء ذاته فالفعل الحكم انما يدل على ان فاعله ذات بين الوجود
 ويصح منه الاتصال بالحكمة عند متاخر علمنا واما عندنا فاعلمهم كما
 المقتضى وانما بعد فانه يدل على ذات مختصة بصفة كونها على تلك الصفة

صح منها الفعل المحكم وعلى كلا التقديرين يبطل ما ذكره المستدل فانما يقع
 الفعل المحكم لا يدل على الذات المجردة بل على ذات مخصوصة تبين الامور
 او على ذات موصوفة بحال لكونها على تلك الحال بفعل افعال محكمات
 وكلام اصحاب الاحوال معلوم البطلان بالظن وقد اخرج نقاة المعاني
 بوجها اخر قالوا لو كان الله قه علم ذاته على ذاته لكان تعلقه بالعلوم
 كتعلق علومنا فلزم تساوي الطرفين فيشتركان في القدم والحذوث واللاتم
 بطل اعترض بعض المتأخرين بان لا يلزم من الاشتراك في التعلق المساواة
 في الحقيقة ولو سلم معنا الاشتراك في القدم والحذوث كما في الوجود اجاب
 بعض المحققين بان العلم اذا كان في شئ او تعلقا الى معلوم فالنسب التي
 تكون الى معلوم واحد تكون مماثلة ولا يندفع بقياسها على الوجود لان الوجود
 يقع على وجوده ووجودنا بالتشكيل فلا يوجب المساواة في اللوازم اما
 المتماثلة فلا يجب اشتراكها في اللوازم واقول لا ينفى في تماثل النسب
 واتحادها اتحاد المنسوب اليه فان علم زيد وطلح عمر اذا تعلقا بشئ واحد
 لا يلتزم ذلك تساويهما ولو سلم تماثلها اصعنا وجوب اشتراكها في القد
 والحذوث لانها ليسا لزمين بشئ فان القدم هو الوجود الذي لم يسبقه
 شئ والحذوث هو الوجود المبوق والوجود ليس بالزمن شئ من الماهيات
 لذاتها اما في الواجب قه لان وجوده نفس حقيقة واما في حق غيره
 فلا يمتنع استفادته من الفاعل **المسئلة الثامنة** في انتم ليس بجسم ولا جوهر

ولا عرض والا لكان حادثا لما ذكرنا ولم يصح ان يفعل الجسم وهذا يبطل
 المعاني ايضا في القدرة واستحالة حرق الاجاع في اثبات معنى دفنى معنى
اقول في هذه المسئلة ثلث مباحث **الاول** انه ليس بجسم ذهب الامامية
 واكثر العقلاء الى انتم ليس بجسم وذهب المحسنيون الى انتم جسم فقال
 بعضهم انتم قه طويل غير محقق وقال اخرون منهم انتم جسم لا كالاصل
 وهذا غير محقق لانهم ان عنوانه طويل غير محقق هو المذهب الاول
 ودليل الابطال مشترك بينهما ومع ذلك فقولهم لا كالاكسار مناجسة
 وان عنوانه يكون جسما انتم قائم بذاته لا كالاكسار اي ليس بطول غير محقق
 محقق فهو مسلم الا انهم اطلقوا الجسم على القائم بذاته وهو غير مصطلح عليه
 فنرجع المنازعة الى اللفظ والدليل على نفى الجسمية عنه وجوه الاول انه لو كان
 جسما لكان انفك عن الاكوان الحادثة فيكون حادثا وقد سلف تقريره في بيان
 الحذوث الثاني انه لو كان جسما لم يصح عنه فعل الجسم والثاني بطلانه
 فاعلمها على ما تقدم فالقدم مثله بيان الشبهة وبيان الاول ان الاجسام
 مماثلة لموضع فعل الجسم صح منا والثاني بطلانه فالقدم مثله الثاني
 ان الجسم انما يفعل بعبودته لانه انما يكون موجودا بفعله وانما يفعل
 من حيث هو موجود والصورة انما تفعل بمشاكلة الوضع فان المنازلة تنحى
 اي جسم اتفق بل ما قرب منها وما بعد عنها انما تفعل بواسطة فعلها في القياس
 والفاعل في المركب فاعلم في جزئها ولا مشاكلة بين الصورة والمهيولى في الوضع

قال وليين جسم ولا جوهر ولا عرض

هذا دليل الايمان على انه تم ليس بحسب معناه الى غيره من الادلة **الثالث**
كل جسم مركب لها من الجواهر التي لا تجزى او من المادة والصورة وواجب الوجه
ليس مركب قال المصنف وهذا يبطل المعاني في القدرة والاشارة بذلك الى قوله
الثاني ودرجته ان الواحد لما كان قادرا بقدرته لم يصح منه فعل الاجزاء
لانها ان بفعل مختار عاود متولدا او مباحثا والاول بطلان الخلق لا يصح
بالقدرة فان القوى الشديدة لا يمكن ان تختص في بدن المريض الضعيف
فكيف عتقتا وتسلتا الا بالاعتماد الثاني بطلانها اما بفعل في محل
قدرة تافله من الداخل اولا في محل القدرة وهو انما يكون بالاعتناء والواقع
في الجهات المختلفة ولا حجة اولى بوقوعه من اخرى فلا نالوا اعتناء او قاطبة
لرفعها جساما والثالث بطلانها لانها اذا ثبتت ان القدرة لا يصح منها
فكل الجسم ثبت انه تم ليس قادرا بالقدرة ويلزم من ذلك في جميع المعاني
كالعلم والحيوة وغيرها لوقوع الاجماع على احد الامرين اما اثبات الجميع
او نفيه فالفرق الثالث خاوق الاجماع بكون باطلا **المبحث الثاني** في انه تم ليس
بجوهر الجوهر في على معان احدها المقتضى الذي لا يقبل القسمة وهو متفق
عن انه تم لما ياتي من استحالة التغير عليه ولا كل متغير لا ينفك عن
لحوادث فيكون حادثا والثاني ذات الشيء وحقيقته واه تم ذات
وحقيقته لا يمتنع كل حقيقة فكيف ينفي عنه ما ثبت لكل حقيقة فهو
جوهر هذا المعنى الثالث الموجود لاني موضع واه تعالى جوهر هذا المعنى

عند القائلين يكون وجوده اذ على ما مقرر وليس بجوهر عند القائلين
يكون الوجود نفس المهيته فان قولهم الموجود لا يعنون به الموجود بالفعل والا
لكان الشك في وجوده زيد شكنا في جوهره بل المهيته التي لو وجدت
لكانت لازمة موضع وهذا انما يعقل لو كان الوجود ذاتا **المبحث الثالث**
في انه تم ليس بعرض حدث الجسم والجوهر الذي لا يعقل قيام العرض الا فيها
ليستلزم حدوثه وواجب الوجود ليس بحادث فهو ليس بعرض **المسئلة الثامنة**
عشر في انه تم ليس بمقتضى **قال** ليس مقتضى الا ان كان مقتضا فاعلم انه
والا لكان اصغر شيء تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا **اقول** اتفق اكثر العقلاء
عليه الا المجسمة واستعمل المصنف عليه بان لو كان مقتضا لكان اما مقتضا او
غير مقتسم والاول بطلانها لعدم من نفي المجسمة عنه تعالى والثاني باطل والا
لزم ان يكون المقتضى اصغر الاشياء الموجودات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
وايضا لو كان مقتضا لم ينفك عن الاكوان بالضرورة وهي مادته وكلها **ثقل**
عن الحوادث هو حادث وواجب الوجود ليس بحادث **المسئلة التاسعة**
في انه تم ليس بالاقضية **قال** ولا حلا في شيء والا يقوم بالحادث وهو
بطلانها ولزم عدم الحلا ايضا **اقول** هذا حكم متفق عليه عند اكثر العقلاء خلافا
للبعض الضاري القائلين بحلول الله في المسيح عليه السلام وبعض الصوفية
القائلين بحلوله في العاديين والاصلين والدليل على نفي الحلا ان المعقول
منه قيام موجوده على سبيل التبعية فلهذا متناع قيامه بآثار الحوادث

هذا المصنف على واجب الوجود ثم بان معنى بالحلول غير هذا المعنى فلا كلام ثم
 الابعاد فائدة تصوره وقد استدلل المصنف عليه بان لو لم يكن ما مامع وجوب
 ان يحل او مع جوازه والاولى بكم والا لزم اعتباره الى الحل وتقدمه على
 ما مضى بالحل بل ولزم ايضا تقدم الحل وهو بكم لما تبين من حدود العالم
 والثاني بكم لان في الحلول قال بعضهم المعقول من الحل حصول العرض
 في الغير تبعاً لحصول الجوهر فيه وهذا انما يقتضي حق من يصح عليه المحل
 في الغير وهذا غير جيد لان حلول الصور في المواد وحلول الاعراض في الفسائض
 في النفوس العشرية ليس بهذا المعنى الذي ذكره وهو معقول ولهذا استدل
 المتكلمون بغيره ولو لم يكن معقولاً لغيره لعدم المعقولة لا بادر لهم بل الحق
 ان حلول الشيء في الشيء لا يقتضي الا اذا كان تغير الحال بما هو اسهل المحل
 وواجب الوجود لا يتغير بغيره وادانته انه ليس بتغير ولا حال في الحقيقة
 ثبت انه ليس بغيره ولا مكان في الحقيقة خلافاً للكنهية والمجسمة القائمين
 بكونه ثم في حجب فوق والدلائل السبعية ما ولة **المسئلة الثالثة** في ان قوله
 يستحيل قيام الحادث بذاته ثم قال ولا تقدم به الحوادث بذاته والا كان
 حادثاً **القول** اتفق العقلاء عليه الا انكر ائمة الدليل عليه انه تعالى
 يستحيل عليه التغير لا مستحالة انفعاله ثم عن غيره وقد استدلل المصنف
 عليه بالدلائل المشهورة عند المتكلمين وهو انه لو صح قيام الحوادث بذاته
 لم يتفك عنها والى بكم والا لكان حادثاً فاعلم مثله بيان الشرطية

وجهان احدهما انه لو قامت الحوادث لم يخل منها ولا عن اضدادها وهي
 حادثتها ايها الثاني ان صحة الانصاف متوقف على امكان الصفقة والحادث
 لا امكان له الا لا فالصفة اللازمة للماهية حادثتها فاما هي كانت وهذا خلف
 وهذا الدليل عندي لا يخلو من نظر وذلك لان صحة الانصاف نوع من
 الامكان وقد سلف بيان انه عدمي وقوله صحة الانصاف متوقف على
 امكان الصفقة ان معنى به الامكان الرجوع الى المهنة فهي صحيح ولا يتوقف
 الحادث بالنظر الى ذاته ممكن الا وان معنى به الاستعداد الامكان فهي
 ثم فان صحة صدور المقدور من القادر لا تتوقف على وجود المقدور ولا على
 صحة وجوده معتمداً على القدرة الذاتية فان ما صنع وجود المقدور لعاقبة وانما
 شرط لم يضر ذلك في صحة الصدور منه وقد اصر من قوم بان الله ثم لم يكن
 فاعلا ولا عالما بان العالم موجود حال عدمه ولا رتبة له ولا ما معالمة
 ولا محضراً ولا ملزماً بالتكاليف ثم يحث له هذه الصفات فتكون الحوادث
 قائمة بذاته وهو منصف فان المتجدد هنا امور اضافية لا وجودها في الخارج
المسئلة الرابعة عشر في استحالة رؤيته ثم قال ولا يصح عليه الرؤية لا بحالته
 المجردة عليه وجوب رؤيته لان نصرة ابعاده لا لا رتفاع المراتب ولا
 بالعلم يعني لان مخالفة الدليل شاهداً جابراً في الحق بيان مثله
 واية المنظر محذوفة الجاهل المصنف ومعارضة بقوله لا ذكره الا انما هو يلد للايضاً
 عند التمدح وعليه يخرج فيهم بوجوب الاية بناء على العموم وحلم لها على

بعض الاحوال فتدبره **أقول** اتفق العقلاء على امتناع رؤية شيء الا الاشياء
والجسدية الا ان المجسمة لو ابرؤت لكونها جسما عندهم ثم من ذلك و
سلموا ان المجرد متمتع برؤية المذهب الذي صار اليه الاشاعرة
مخالف لكل العقلاء ووالى اكثر العقلاء في ذلك الى الفريدة فان الرواية انما
يصح لمن كان مقابلا او في حكم المقابل كالعرض في المحل والعودة في المراء
والمقابل اذ حكمها انما يكون في حق الاجسام وفات المجردة والله ثم ليس
في حجة على ما تقدم فلا يكون مرئيا واهم لو كان مرئيا لوانه الان والآن
بكم لم تقدم مثله بل ان الملازمة ان شرائط الادراك وهي سلامة العاقل
وكون المبرك كيفا وعدم انقطاع في الصغير وعدم افراط الضيق وعدم
التهرب المفرط وان تغيب الابصار في الالة وليست اشراطها في حصر
ثم الا الاول ولا شك ان حواسنا سليمة فلو كان الله ثم يسمع ان يرى
لو جيت برؤية فان الحواس معيضة والموانع من تقعر فيجب الادراك والا
لماذا ان يكون بين ايدينا حيلة مشاهدة وانها دجارية ونحن لا نراها
وان حصلت الشرائط وارتفعت الموانع اعترضنا على هذا بان حاصله يرجع
الى الاستدلال بالظن لشاهدنا نحن يقول الله ثم جسم والا لما صح
ان يكون معلوما ولا حلالا لان في الشاهد معلوما ولا علما الا
جسما وجايبكم عن جوابنا نحن احباب الشيخ بان مخالف الدليل شاهد
جائز لا يلزم الدليل العقل وتدخل على انه ثم ليس بجسم فليس الجسم

مثله في صورة الزمان على ان الذي ذهبنا اليه ليس فيه الحاق الغائب بالثابت
وايهن قال الله ثم موسى لن تراه ولن لنفي الابد بالنقل لا هذا للقر واما
لم يره موسى ثم لم يره غيره بالاجماع واحتجت الاشاعرة بوجوه الاول
قولهم وجه يومئذ فاضرة الى ربها فاطرة والنظر اما الرؤية او تعقب المحل
مخى المطلوب التماسا للرؤية والثاني غيرها لا استحالة المحل عليه تعالى
فيقال على الجاه وهو الرؤية لا من باب اطلاق اسم السبب على المسبب
وايقظ النظر اذا اقترن بحرف الى اعادة الرؤية في الاستعمال والجواب من وجه
احدها يجوز ان يكون المضاف محذوفا فيصير التقدير الى غير ربها فاطرة
اي مبصرة جماع بين الاداة وحذف المضاف سابق في اللفظ الثاني يجوز ان يكون
المراد بقوله فاطرة اي منتظرة فيصير التقدير الى ثواب ربها فاطرة الثالث
لا يتم ان النظر الموقوف بحرف اليه يفيد الرؤية ولهذا في نظرت الى الهلال
فلم اره واذا قد ارجى واذا نظرت اليك من ملك والمجرد ذلك وذات
ربنا وليس النظر هنا بمعنى الابصار واستحالة ابعاده والمجرد وفها وقال
حسان بن ثابت وجه يومئذ برناظر الى الرحمن تاتي بالفلج وليس
هنا معنى الابصار وان اقترن بحرف الى الرابع قال السيد المرتضى رحمه
ان يكون المراد بالى واحدا لا الا وهو التماس ان هذه الامة معاوضة
بقوله ثم لا تذكر الابصار وهو يدرك الابصار نفى الادراك على وجه
المدح لان المدح موجود قبله وبعده وادخال ما ليس بمدح بين

مدحين قبيح واذا المدح نفى الادراك وجب ان يستحيل رؤيته والآن
 لنزاع النقص في حقدور على هذا يخرج تاويلاتهم في هذه الآية مثل قولهم
 لا نأقول بمدحها في الدنيا كذا او جميع الامصار لا يذكر ولا يستلزم
 ذلك نفى ادراك المؤمنين فانه لا يلزم من سلب الكل السلب الكل
 لا نبينا ان هذا النفي يمدح فائداً نقص فلا يجوز انما في الدنيا
 الاخوة لا المؤمنين ولا لكنا في الوجه الثاني ان موسى لم سال الرؤية ولو
 كانت متعدياً لساها والجواب ان موسى سال عن لسان قمره بليل
 قوله ثم اهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله لنؤمن حتى نرى الله حجرة فاحذر
 الصاحفة انك انتم على الرؤية على استقرار الجبل الممكن فتكون ممكنة
 والجواب ان الرؤية معلقة على استقرار الجبل حال السكون وذلك في
 والحجب ان الاشاعة استدلوها بخبر الله ثم عن اهل البيت لا يؤمن
 على عدم امكان ايمانهم فاما خبر الله ثم قبل ذلك بانه لا يراه ثم ادعى
 الا مكان الرابع ان الجوهر العرفي قد اشتركا في صحة الرؤية والحكم المشترك
 يستدعي حكمة مشتركة ولا مشتركة الا الحدود او الوجود والحدوث
 لا يصلح للعلة لتكبر عن قيد عدمي فلم يبق الوجود وهو ثابت في حقدور
 ثم ثبت الحكم وهذه حجة حول عليها الاشاعة كانه وجه في غاية الضعف
 لان وجوده عين ذاته فيكون محالاً لوجودنا فلا يلزم الاشتراك في الحكم
 وانما الصحة مدعية فلا يقتضي حكمة سلمنا لكن لا يجب الاشتراك

في العلم

في العلم عند الاشتراك في الاحكام سلمنا لكن لا نأتم العلم سلمنا لكن العلم
 هو الوجه المسبق بالغير وهو امر شوقي سلمنا لكن يجوز ان يكون
 الا مكان حكمة لا يترى عدمي لا نأقول في مكان الرؤية عدمي فيجوز تعليل
 سلمنا لكن يجوز تخلف الحكم لما نفع او فقدان شرط سلمنا لكن معارض
 بصفة المحل وفيه الملوحة ومنها من الاحكام المشتركة بينها وبالمجمل هذا
 في غاية الضعف **المسئلة العاشرة** انهم قد ادعى على كل مقدور **قال** وهو
 قادر على كل ما يصح ان يكون مقدور لان شئنا انما الى كل ممكن
 متساوية وعلى افعال عبادة لا نأتم نصف بها قبل خلقه لم يزل وان لم يكن
 متصفا بها فقد فقدت العلة فكيف لا يتقد الحكم وهو قادر على القبح والا
 لم يستحق مدحا اذا لم يفعل ولم يصح ان يفعل ونحن الضعفاء وموجد الخير
 خير وموجد الشر شران عنوا بنفس المسئلة هو اننا مناهنا او لا
 فلا معنى له وعدم الفعل انما جاء لعدم الداعي فكيف يتسبح بعدم المتعنى
 قادر على كل ان المعلوم لا مكان الداعي واستحال ان يبطل المتأخر
 متقدما وعلى امثال احوال العباد فان صفاتها احوال عارضة لا بد من
 لها في حقايقها **القول** لما دفع من بيان صفات شريع في احكامها واستدأ
 يكونها ثم قادر على كل مقدور وفي هذه المسئلة مباحث الا لا
 ثم قد ادعى على كل مقدور وهو اختيار اكثر علماءنا ومنه لا شاعرة
 وقد نازع في ذلك جماعة سيما في البحث معهم والاولى على انهم قادر

على كونه مقدورا ما لا جبر صريح ان يكون قادرا على شئ هو الامكان
 اذ الوجوب والامتناع بهما لا يقدرون في الامكان في كل المحال
 حاصل والمقدور في كل الشاؤون على البتة اليها انهم فانما قدر
 على البعض لا انه لا يثبت في غيره فانه متساوية النسبة الى الكل فكل
 مقدور له **تم المبحث الثاني** في انهم قد روي على مبن افعال العباد وهو
 المقسم وجامع من احكامها والاشاعة وذهب ابو علي وابوهاشم واشاعها
 الى انه لا يقدر على عين مقدور العبد وان قدر على مثله واختار السيد
 المرتضى والشيخ ابو جعفر الطوسي دة والدليل على ما ذهب اليه المقسم
 واجتبه المانعون بوجهين الاول انه يلزم من وقوع مقدورين مقادير
 وهو بطلان الاستغناء بكل واحد منها عن كل واحد منها **تم**
 ان حقيقة القادر هو الذي يوجب الفعل عند الداعي ويتحقق عند الصادر
 فلو اجتمع قدرة العبد وقدرة الله تم على الفعل الواحد واداه الله تم
 وكره العباد والعكس ازم وقصور عدمه وهو محجوب عن الاول
 انه لا يلزم من اجتماع القدرتين التامتين فانه لا يجب التام بالقدرة
 وحدها والمقسم جعل الجواب عن ذلك استدلالا على مطلوبه فقال ان
 المانعين انما ذهبوا الى انه لا يقدر على مقدور العبد حذرا من وقوع مقادير
 قدرين فلا يجمع اما ان يكون المجدد الله تم قبل خلق العبد متصفا بالقادرية
 على تلك الحركة او لا يكون فان كان الاول فعند خلق العبد اما ان يكون العبد

قادرا عليها وقد فرضناه قادرا صفت او يكون كلاهما قادرين وهو المطلوب
 او يثبت في قدرته الله تم لوجود قدرته العبد وهو محجوب لعدم الاول **تم**
 قدرته العبد لوجود قدرته الله تم اول والثاني بهما لان المانع من الانقسام
 حصول المقدورين فادريه وهذه العلة متغيرة قبل خلق العبد فيلزم من
 انقضاءها انقضاء الحكم وهو عدم القادرية ثبت القادرية عن الثاني ان
 عدم انما يتحقق عند تحقق الصفات اذ لم يوجد فادريه هو الداعي
 الى فعل **المبحث الثالث** في انهم قد روي على المقسم ذهب اليه اكثر العقلاء واما
 غير النظام من المعتزلة والدليل عليه وجوه الاول ما تقدم من محرم القادرية
 الثاني انه لو لم يكن قادرا عليه لاما استحق المدح على تركه والثاني ما طلب
 بالاجماع فكلما تقدم الثالث انه لو لم يكن قادرا عليه لما قدرنا نحن والثاني
 بهما قطعنا ما تقدم مثله بيان الملازمة الله تم قدرته لانه نحن قادرون
 بقدرته مستفادة منه فكيف ينسب الى قدرته ما لا يمكن نسبتها اليه
 ثم ونحن الضعفاء واجتبه النظام بوجهين الاول انه قد تقر بان موجب الجبر
 خبر وموجب الشر مشروط كان قادرا على الشر كان قادرا على ان يجهل نفسه
 شرطا له يكون قادرا على فعل الجبر لاستحالة ان يكون الواحد جبرا وشريرا
 الثاني ان وقوع البيع منه يستلزم الجهل او الحاجة وما مستحيلان عليه
 واستحالة الا ازم يقتضي استحالة الملزوم والجواب عن الاول ان غيبته
 والشر لم موجب الجبر والشر فلم يلزم ان الفاعل الواحد يستحيل ان يكون

فاعلم ان هذا نفس المسئلة وهو التماثل بيننا وان صيرت به سببا آخر
 فينبو وابقم الحجة الشرعية ذاتين للشيء بل انما يقال ان بالاضافة الى غيره
 واذا امكن ان يكون الشيء بالقياس الى واحد جبراف بالقياس الى غيره شرا
 امكن ان يكون فاعلم ذلك الشيء واحدا وهذا الوجه استدلال المحرر
 والشبهة على انه قد تدر على فعل الحجة لا غير قالوا لان المجرى هو الذي يكون
 جميع افعال المجرى والشرير هو الذي يكون جميع افعال الشر او جواهرها ذكرناه
 في الثاني وعن الثاني ان الحجة من الوقوع لا انما تدر على عدم الراجح اليه
 لعدم الوقوع مستند الى انتفاء الراجح الى الفعل لا لعدم التقضي وهو القدر
المبحث الرابع في انه قد تدر على خلاف المعلوم هو من صلب كثر العقل
 الاعباد بن سلمان الصوفي والاولى عليه وجهان الاول ان خلاف المعلوم
 ممكن فيكون مقدورا على ما يقسم الثاني ان العلم تابع للوقوع المتابع للقدرة
 فكيف يمكن ما هو مطلقا للتقدم ولا يلزم ان لا يكون الله قد تدر على شيء
 لا سيما ما معلوم الوقوع او عدمه والحاصل ان وجوب النظر الى العلم لا ينافي
 امكانه الذاتي والقدرة تتعلق به بالنظر الى الامكان الذاتي لا الى الوجود
 الحاصل للعلم اجمع عبادا بان خلاف المعلوم مع استحالة انقلاب علم
 جهلا وهو الوجه منقدور عليه والجواب الاستحالة الماضية من المقدور بانما
 هي الاستحالة الذاتية لا المعارضة **المبحث الخامس** في انه قد تدر على ذلك مقدور
 العبد وهو مذهب اكثر العقلاء الا بلطفي والاولى عليه انه ممكن فيكون

متعدد على ما سبق اجمع ابو القاسم البلخي بانما طاعة وسفاه وجب فاعلم
 يستعمل عليه ذلك والجواب ان تلك الصفات لا تدر في الحقائق **المسئلة الثانية**
 في انه قد تدر على كل معلوم قال وهو عالم بكل المعلومات لا استواء نسبة الذات
 اليها وبانها والمغايرة المدعى اشتراطها بطلانها بانفسنا بالجزئيات
 والتميز في الامور الاضافية لا يقتضي تغير الذات **اقول** هذه المسئلة ما ذهب اليه
 المسلمين كانه قد خالف فيها عدة تاتي اليك منهم وفي هذه المسئلة ما ذهب اليه
الاول انه قد تدر على كل المعلومات فلا تختص ذات معلوم دون معلوم
 لزم الافتقار الى المخصص وهو محتمل ولا خاصية نفسية لا تحاطة انفعالها عن
 الغيرة النفسية متى وجدت والالتفات فلا تكون نفسية **المبحث الثالث**
 في انه قد تدر على ما يدر خلافا لخاصة من الفلاسفة قد تدر من المسلمين والاولى
 ما تقدم ولا ان العلم هو المحصول ولا وب في حصول الشيء المجرى القائم بذاته
 لنفسه فيكون عالما بها اجمع الخالف بان العلم اضافية ولا يعقل اضافية الشيء
 لنفسه وتغير الذات لنفسها من حيث العلمية والمعلومية يتوقف على العلم
 المتوقف على المغايرة وليس بكاف والادوار والجواب انه منقوض بعلم الواحد
 منا بنفسه بل بعض المتعقبات المتعقبات المغايرة هو العلم وليست المغايرة
 بتفسير العلم بل هذه المغايرة لا يتقن من العلم كما لا يفتك المعلوم عن علمه
 ولا يلزم الدور وهو بطلان العلم لا يقتضي المغايرة بل هو متوقف عليها
 توقف الشرط على الشرط **المبحث الثاني** في انه قد تدر على ما بالجزئيات خلافا للفلاسفة

فاما تقدم ولاخفا معلول المستند اليه والعلم ما لعله يوجب العلم بالمعلول
احتجوا بان يلزم منه التغير عند تغير المعلوم او قرح الحمل عند بقا العلم عنده
والجواب ان التغير واقع في الاضافه وهذا لا يستلزم وقوعه في الذات وتحتقيقه
ان الصفات منها ما هي اضافية محضه كالتيامن والنياس ومنها ما هي حقيقيه
محضه كالسواد والبياض ومنها ما هو حقيقيه يلزمها الاضافه كالعلم والقدرة
فبعد وقوع التغير في المعلوم والمقدور يتغير الاضافات لا الصفات الحقيقية
ولا الذات وهذا الجواب لا يتناقض على مذهب الشيخ ابو الهيثم اسحق بن وهب لان
شيئ المعاني والعلم الذي يتغير هو الاضافه ولا يلزم منه ان لا يكون له تعالى
ما لما في الازل بالحوادث وفيه اشكال وقيل في الجواب عن ذلك ان العلم
بان الشيء سيوجه نفس العلم بالوجود اذا وجد وهو ضعيف فان العلم
يستند على المطابقة والفلاسفة قالوا انه يعلم الحقائق من حيث هي
معقولات لا من حيث هي متغيرات من بابته وهو يعلم لا من يلزم حكمته
وقد ذهب بعض الناس الى انه لم لا يعلم الحقائق الا بعد وقوعها
والا لكان معلوم الوقوع واجبا ومعلوم العدم مستغنيا فليزيم الجواب
ضعيف لان ان اراد به وجوب صدور عن علمه فهو يعلم لان عالم
بذاته وبالعدومات ولا يلزم وهو قرحها وان غنى به واجبا لمطابقة
لعلمه فهو صحيح ولا يلزم منه جهل لان عالم بما سيوجه هو ولا يكون
مجهول لان الوجوب لا حق لا يؤثر في الامكان السابق وذهب

الى انه لا يعلم غيره لا يكون منه تكثير الصور في ذاته ثم عن ذلك علوا كبيرا والجواب
العلم اضافية الصورة وتكثير الاضافات لا يقتضي كثرة الذات وذهب اخرون
الى انه لم لا يعلم بها لا يتناهى لان المعلوم متميز المتغير متناه والجواب منع الكبرى
وذهب اخرون الى انه لم لا يعلم كل ما عداه والا لكان عالما بان عالم ويسلم
والجواب التسليم يلزم من ثبوت شيئا متغيرة لا يتناهى اما عن ثبوت اشياء
متحدة بالذات ومغايرة بالاعتبار فلا **المسألة العاشرة** ان ثمة واحد قال وهو
واحد لان اثبات اشياء ذات لا يميز ان كانت ذات واحدة لها حكم ذاتين وانما
ما يصح باعتبارها لطيف من وقوعه في ذي الى الفساد والاقوي بالاعتقاد على السمع
اقول اتفق اكثر العقلاء عليها استعمال الشيخ موجه الاول انه لو كان في الوجوب
واجبا الوجوب لكان قد اشتركا في مفهوم كون كل واحد منها واجب الوجود فاما
ان لا يفصل احدها عن الاخر بفصل غير واما ان يفصل الاول في الاشياء
لا يفصل مع عدم الافصال وليس اثبات ذاتين لا يميز ان الاكاثيات ذات واحدة
لها حكم ذاتين من الافصال والعقد ولما كان الثاني باطلا بالضرورة فكلما الاول
وانتالي مظهر والاولى وقوع التركيب في واجب الوجود فيكون مكافئ وهذا الذي
انما يشق بعد اثبات كون الوجوب ثبوته قال بعض المحققين الواجب عين الوجوب
ولا يرب في كونه ثبوته وليس البحث في الوجوب وهو غير محدد لان الواجب ذات محض
مستغنى بذلك الامر الاعتباري فان غنى بالاشتراك مع كثرة الواجب اشتركا
في كون كل واحد منها ذاتا موصوفا بامر اعتباري فهو مسلم ولكن لا يدل على التركيب

ولا يحل الاشتراك في الذات وان عوابة الاشتراك في المهية هو م قال بعض
المحققين المتأخرين اذا كان الوجوب مشتركا كان متعاضدا للموجودين
فان استلزمناه كان محكما هف وان انعكس فلا انشائية وان استلزمنا
فلا اجتماع معلول قال بعض المحققين الخلف بل لو كان الواجب محكما للوجوب
اما ان كانت هوية مستلزمة لوجوبه وان كان وجوبه محتاجا الى هوية
لم يلزم منه كون الهوية معلولة للغير بل يلزم منه كون الهوية منزهة واجبة
باعتبارها انما يكون واجبة بصفتها تشبهها ذاتها وفيه نظر لان الواجب
انما يجب بوجوبه فلو كان معلولا كان محكما يجوز ان لا يكون الواجب
لا متعاضدا للوجوب منه هف والوجه الثاني دليل التامع وتقرره ان الوجود
الحقيقي فاما ان يقع من احدها قبل الثاني ففعل الآخر ولا فان يقع
وقد مر ان ما لا يمنع لا يلزم من فرض وقوعه في الثاني باطل لان عند
وقوع الاحداث ان حصل مرادها لزم اجتماع العندين وان لم يحصل
كان المانع من وقوع فعل كل واحد منهما فعل الآخر فيقع معا حال عدمها
هف وان حصل مراد احدها كان ترجحا من غير مرجح ولا من لا يقع مراده
ليس بالمرحوم وان امتنع المحال لغيره لا كل واحد منهما قد مر على ما
واقفا في مع من فعل مقبوضه في مع هذه الحركة لولا الآخر ومن الآخر
السكون لولا هذا فاما لم يقصد احدهما الى الفعل لا يتعذر على الآخر القصد
الى فعله وليس لعدم قصد احدهما اولى من الآخر فلا يمنع قصد احدهما قصد

منه
الامر
ان

قصد الآخر فتقع الحالة لا يثبت يجوز ان يكونا حكيمين فلا يقصدان المحال هف
ولان الخ نشاء من التعدد ومع وقوع المحال فلا يستلزم استحالة احد
جزئيه على التعيين لا نفعل يجوز ان يكون فعل كل واحد من الضدين مصلحا
وعن الثاني ان التعدد يلزم الامكان المحال للسلطنة للجمع فيكون محالا
فالمعزوم في الثالث السمع دل على الوحدة وهو اقوى الادلة ولا استحالة
في استفادة هذا الحكم من السمع فانه لا يتوقف على الوحدة فلا دور وانما كان
اقوى لا شمال الدليلين الاولين على دعوى مسكلة **المسئلة الثامنة عشر**
ابطال المهية قال والمهية باطله لا نأفلم وجوده وهو عين الذات الحقيقية
الثول ذهب ضار الى ان الله تم ما هي لا يعلمها الا هو للاجتماع على قولهم
لا يعلم ما هو الا هو فلا نأفلم اذنا لانه لعلنا من حقيقة ما لا يعلم الا
والشيخ ابطال ذلك بان ذات الله تم هي وجوده ووجوده معلوم فاما
معلومه وقول ضار عندي قوي والتحقيق فيه ان العلوم لنا ليس الذات
لا نأفلم صفاته الحقيقية كالوجود والقدرة والعلم او الاضافات كالحالعية
والراذية او السلبية ككونه ليس بجسم ولا عرض ولا مركب ولا في حقيقة
اما الذات الموصوفة بهذه الاوصاف فهي غير معلومة وقوله الوجود اما
معلوم ان عني به المتخصص به تم هو م وان عني به المشترك فهو هفي
فان عني ضار بالمهية الحقيقية والذات هو ح و عوابة وان عني به
شئنا اخره في حها **المسئلة التاسعة عشر** في ان كلامه تم حادث فالوليس

فما لها متبقي في الازل فبقية خطاب المخلوق المعلوم **اقول** اتفقت المقابلة
عليه خلافا للاشارة والكلامية والدليل ان العالم حادث وخطاب المخلوق
فبقية عقلا فانه لا يحسن ان يحل انسان في داره يامر وينهى من ليس باخر
عنده ويمده العقلا سفيها وان ثبت ان كلاما قدما ليس باخر ولا يفي
ولا خبر وهو غير معلول لان كلامهم النفساني مما اشتهر بالاعتباس
على الطلب الذي يفهم عن هذا الامر والهي واشتق المعاناة فينبغي
الارادة بما قد منا ما اثبات غير ذلك فليس بمقول اجابا منا فيهم
ثم ان الاشارة اشتوا الله نعم امرا وحيث في العدم وجودا خطاب
المعلوم كمن يوصي غيره بان يامر ولده بالعلم بعد موته فان الولد يصير
ما مودا بذلك الامر وهو خطأ فان الامر توحي الى موجود وليس مع
غيره ليامره ان يامرنا وقد بينا ازيد من هذا فيما سلف **المفصل الثاني**
في استناد مناهة الى وجوبه نعم وجه مسائل **المسئلة الاولى** في ان المؤثر
واجب الوجود لذاته **قال** القول في الدلالة على ان الصفات ناسية من وجوب
وجوده فقط بل لان مدعي العالم ان كان واجب الوجود فهو المقصود
وان كان جائدا لوجوده فمقرر الى مؤثر فيسلم او ينتهي الى الواجب بظاهر
اقول اتفق العقلاء على اثبات موجوده واجب الوجود بذاته والشيخ
لما اثبت في اول الكتاب الصانع اثبت ههنا وجوبه والدليل عليه ان
ههنا موجود بالعرضة فاما ان يكون واجب الوجود وهو المطلوب

او يمكن الوجود فيقتصر الى المؤثر الواجب والاكثر ااما اللغز او التسليم
وهما باطلان وقد مضى في الشرطية وبطلان اللازمين وهذا برهان
قطعي شريف امير النبي قوله نعم او لم يكن بربك انز على كل شيء شهيد
المسئلة الثانية في استناد سلب العرضية والمجتمعة منه نعم الى الوجود **قال** والوجه
اما ان يتعلق وجوده بغيره بحيث يلزم من عدم الغير عدمه او لا يتعلق والاول
ممكن والثاني الواجب لذاته والله نعم ليس بغيره لان العرض صفة تقوم بحمل
وما تقوم بغيره هو ممكن وليس بجسم لما ذكرناه **اقول** لما اثبت الشيخ
ابو اسحاق دة الاول وجوب وجوده من غير في اللازمه منه وهي اربع الاول
ان ليس بغيره صفة لذلك فانه علة هي ان الموجود من حيث هو اما ان
وجوده بغيره او لا يتعلق والثاني الواجب والاول الممكن ونفني بالتعلق
هنا الاحتياج والاقمار لتعلق المعلول بالمشروط والحال والركب بالعلية
والشرط والحال والخبر اذا ثبت هذا فالعرض يتعلق بالحمل بحيث يستحيل
وجوده منفكا عنه ومحتاج فيه اليه لتقصده واما بالتعلق وواجب الوجود
لا يفترقه وجوده الى غيره فهو ليس بغيره الثاني ان ليس بجسم لان كل
جسم مركب من الجواهر او من المادة والصورة وكل مركب مفترق وذلك
بنا في الوجوب **المسئلة الثالثة** في ان نعم ليس له صفة نائدة على المية
قال وليس له وصف رائد على ذاته لانه ان تقوم وجوده بركانه
ذاته مفترقة الى غيره وان لم يتقوم فهو معلول وعلته اما الذات لا يستحيل

كونه فاعلة فاعلة او غيرها ولا علاقة لواجب الوجود بغيره **اقول** هذا
 مذهب الاولاد وجماع من المتكلمين اختاروه وخ استدل عليه بان لو كانت
 معتقدا فاعلة على ذاته فاما ان تكون معتققة للذات او عايدة لغيرها والاول
 بطلانها اولاً فلا يلزم افتقاره اليها والمعتق مكن والواجب ليس يمكن
 واما ثانياً فلا ان الصفة لا يعقل تقوم الذات بها والثاني باطل ايضاً لانها
 تكون ممكنة فيكون ثبوتها اما الذات او غيرها والاول باطل والا لكان الشيء
 الواحد قابلاً لعلامة واحدة وهو محال لان القابل لنسبة الى المقبول لنسبة
 الامكان ونسبة القابل لنسبة الوجوب فلا يصح ان يقاسب الشيء الواحد
 الى الشيء الواحد بالامكان والوجوب والثاني بطلانها لكان واجب الوجود
 متعلقاً بغيره منفصلاً عنه وواجب الوجود لا يتعلق بغيره على ما مبناه
 في هذا الدليل نظر من وجهين الاول لان احتمال استناد القول
 والفعل الى شيء واحد وما ذكره غير واضح لان الامكان باعتبار
 القول لا يتأثر في الوجوب باعتبار الفعل والمحمول لو اعتد الا اعتبار
 الثاني لان امتناع تعلقه بالغير على الوجه الذي ذكره هنا ولا يلزم من
 استناد صفة الى غيرها ما كان من الصواب هنا ان الصفات فاعلة في
 لا في الخارج **المسئلة الرابعة** في انتم يستحيل عليه التغير قال وليس متغير
 لان حدوث امر في ذاته وان اقتضاه غيره كانت الذات متعلقة بالغير
 والذات تيقن دوام التغير **اقول** اتفق العقلاء عليه الا القائلين بجواز

في

قيام الحادث برسم الله عن ذلك والدليل عليه ان التغير اما ان يقتضيه
 ذاته او غيره والثاني بطلانها لكان متعلقاً بغيره وواجب الوجود لا يتعلق
 بغيره والاول بطلانها لان دوام التغير لدوام ذاته فلا يكون التغير بغيره
هف المسئلة الخامسة في ان مقتضى بيانها قال فيقتضيه المقتضى مقتضى بالذات
 لان علمه بكماله الاعظم واجب له ذلك وكيف لا الواحد منا لم يلد بكماله
 التقصافي وكذا في الشاهد من قايح اعتدال المزاج لا ينبغي ان يكون
 في الغائب لغير ذلك لجواز تعدد السبب ولنا نقول ان لم يلد بخلق شيء
 ليجب وجوده اذ لا بد له من مبدء بذاته وهذه المسئلة صر سطراً فيها كتاباً
 مفرداً وسميها كتاب لا يتباح **اقول** هذه المسئلة ما وافق الشيخ ابو حنيفة
 ده فيها الحكم وظالفاً لامة وبها في المتكلمين فيها قد اتفق الجميع على
 نفي الالم عنه نعم وفي هذه المسئلة مباح **الاول** في اللذة قالوا هي اذراك
 ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وجب من حيث هو كمال والا لزم
 ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك انما وشي والادراك معلوم
 والنيل هو الاصابة والوجدان ولا بد منها اما الاول فلهذا لا لعل المعاني
 عليه بالمخار ووهو محتمل في التعريف واما الثاني فلان الادراك لا
 يكون حصول الصورة للساوية وهي غير ملتزمة للذرة وقد لما هو عند
 المدرك كمال وجب لان الكمال والجهل قد لا يدرك من حيث هما كمال
 فلا يحصل اللذة بل المعبر كماله وحينئذ عند المدرك والجهل هو حصول شيء

لما يلحق به ذلك الحصول ولذا من حيث هو كذا لان الشيء قد يكون كمالا
 وخيرا من حيثية دون اخرى والالذ لا يختص بالجملة التي هو فيها كمال
 وخيرا **الثاني** اثبات اللذة العقلية وقد نازع فيها جماعة وذلك لان اللذة
 اللذة هي الكمال وكل قوة من القوى كمال يختصها فكما ان العين تلتذ
 بوصول كمالها وهو مشاهدتها المحرر والذوق يلتذ بوصول كماله اليه
 وهو العلم الا ان يترك القوى العقلية تلتذ بوصول كمالها اليها وهو
 حصول ادراك الملام لها **الثالث** ان اللذة العقلية اقوى لان ادراكها
 اتم فاما الخط تعلق الى كنه الحقيقة وتميز المميز عن غيرها فوضوحها
 وتوصلها الى آخرها فميزها عن اعراضها اما الحس فانه يدرى ظاهر الشيء
 واعراضه وانهم يدرى العقلية واجب الوجود وقسماته والاشياء التي
 لا يجوز عليها التغير كالجواهر الكلية والماهيات الباقية وطبقات الحس
 اشياء حريضة متغيرة فكلية عدمية بواطنها مستقيمة لوجود من غيرها و
 لا ديب في ان الاول كمال فادراكه يكون الدوام لهجة واذ قد تحدث
 هذه المباحث فلنرجع الى الشرح فقول الانهاج اللذة والسود والمراد
 منه الحال التي يحصل لذي الخبرة الكمال من جهة الخبرة الكمال وقد ادعى
 المصنفه مؤتمره ثم لا نعلم ما بذاته التي هي كمال الموجودات وذاته طائفة
 لذاته وادراك الملام للكمال يوجب اللذة وكيف لا يكون كمالا والواجب
 من يلد كماله النقص في تعلقه يتفق هذه اللعنى مع بلوغ كماله الى النهاية

المقصود يخرج المستكملين وحين الاول ان اللذة من توافر اعداد المراج
 فلا يصح مؤتمره فيه ثم لا ننقأ مقبوعها وهو المراج عنه الثاني ان اللذة ان كانت
 قديمة وهي داعية الى إيجاد الملتذ به وجب ان يوجد الملتذ به قبل ان يوجد
 بوجود الداعي وانقأ الملتذ به وهو الاول وان كانت حادثه كان الله قالا
 محلل الحوادث واجاب الشيخ من الاول بان كونها في الشاهد من توافر المراج
 لا يقتضي كونها في الغائب كل فانه يجوز تعدد السبب مع وحدة المسبب **بالنوع**
 فاعند ان المراج يوجب اللذة عندنا ولا يلزم من انقضاء السبب انقضاء المسبب
 وعن الثاني ان الخ يلزم لو قلنا ان يلد بفعله اما اذا قلنا ان يلد بذاته فلا
 وقد ذكر المصنف انه صنف كتابا في هذه المسئلة ولم يصل اليها المفضل
الشافعي العدل وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في العيبين واليقين قال القول
 في العدل والافعال قد يستقل العقل بغير بعضها دون بعض وبمحيصة **بالظلم**
 والاضاف والكذب والصدق لا من معلوم ولا يستند الى الشرح لا تنطبق
 الجاهلية لم فلا يميز العقل ولا ناعند كونه ظاهرا يحكم بغيره فلو تفرقه بغير
 كونه ظاهرا ومنه ما من ادعى الفردية في ذلك وهو الحق وهذا انما يستلزم في النبوة
 يرتفع حجج دون فيح الظلم ولو كان الحسن الامر لم يكن افعال الصانع **حسنة**
 وانقضاء الهوى مقابلة في القبح وانقضاء الامر فوجب ان يكون افعال مقيحة
اقول الحق المستكملون العدل على العلوم التي لها تعلق باحكام افعالهم تعالى
 من حسن الحسن منها ووجوب الواجب ونفي القبح عنها والاصل **الفصل**

يتفرع عليه مسائل العدل معترفون بغير حكم لا بفعل القبح ولا بخلافه
 فاذا اُثبتوا عليه مسائل العدل من حسن التكليف ووجوب المظنة
 وغيرهما من المسائل الاثيرة ولما كان هذا الاصل يتوقف على معرفته
 والقبح وانها عقليان ابتداء المعصية بالبحث عن ذلك **والعلم** **الضعيف**
 الاختياري هو ما صدر عن مؤثر على جهة العجز لا على جهة الوجوب وينقسم
 الى حسن وقبح فالحسن هو ما ليس له علم مدخل في استحقاق الثم والقبح
 هو ما له علم مدخل في استحقاق الذم واخره في الحديث بالمصلحة من
 الصغار فانها وان لم يستحقها الذم الا ان لها مدخلا في اذا علم هذا
 الامامة والعجز له وهو ان من الافعال ما يحسن لوجه يقع عليها
 ان يتفرع بمجدها فتميز واجتهد في النفي والاثبات لوصف لا حله تلك
 التفرقة فانها قد خرجت مثلا فيقتضي العقل بحسنها ومنها ما يقع لوجوب يقع
 عليها ان يتفرع بمجدها فتميز واجتهد في النفي والاثبات لوصف لا حله
 بانها ظم مثلا فيوصف بالقبح وقالت المجبرة ان الحسن والقبح انما هو بالكلية
 والنفي الشرعيين والعقل لا يقتضي في شئ من الافعال بحسن ولا قبح
 واختلفت المعتزلة هنا فقال بعضهم ان العلم بحسن بعض الافعال
 وقبح بعضها ضروري واخرون قالوا استدلالا واختار الشيخ الاول
 واستدل المعتزلة بوجوه الاول انا نعلم قبح الكذب والظلم وحسن الصدق
 والامتنان ولا مدرك الا العقل او الشرع والثاني باطل والا لما حكم به

العقل قبل الشرع لكن الظاهرية تكون بالحسن والقبح وان لم يعتبر فوا بالشرع كل
 البراعة المتكفرون للشرائع الثاني انا عند العلم يكون العقل ظاهرا فحكم بقبحه
 ان لم نعلم سببا اخر واذا اتفق هذا الوجه وسائر وجوه القبح لم نعلم بقبحه ذلك
 ما يقتضي استناد القبح الى كونه ظاهرا انا عند علمنا بملازمة النار والناور ليس
 حكم بالاحتراق ففسد الاحتراق الى النار وكذا هنا وليس هذا استدلالا بالادب
 النفي بل هو نوع من القضايا البديهية يسمى الحدييات الثالث لو كان
 قبح المقتضات مستندا الى الشرع لما وقع الفرق بين ما علم قبحه من الشرع او من
 العقل والثاني بطلان بالفردية فالمقدم مثله بيان الشرطية وبيان نفي الثاني
 انا عند تشككنا في الشرع نتشكك في قبح الزنا وشرب الخمر ولا نشك في
 قبح الظلم والكذب الرابع لو كان الحسن بالحسن بالشرع لما كانت افعالهم
 حسنة والثاني باطل بالاجماع فالمقدمة مثله بيان الشرطية ان الحسن
 عندهم هو لما مورده وافهمه غير ما مورده لا يكون ضله حسنا لا يقال
 المتعقبي لحسن افعالهم انتفاء النهي عنها لا الامر لا فاقول لو كان انتفاء
 النهي محسنا لكان انتفاء الامر مقبولا استحال ايجاب الصديق حكما
 واحدا فكان يجب ان يكون افعالها كلها مقبولة انتفاء الامر عنها الى
 هذا التأمل والمقدمة بقوله وانتفاء النهي اي المتعقبي الحسن مقابلته في القبح
 انتفاء الامر الخامس لو لا الحسن والقبح العقليان لم يقع من الله ثم شئ
 فكان يحسن منه امثال الكذاب والخلف في جبهته وهذا يقتضي ادعاء

وان يظهر المعجزات على يد الكذاب لا يبقى بالشرائع ^{ثابت} وان يكون ظاهرا جارا والتعلق
بالخاتمة والمرجع والكلام فيه بالسالف فلا بد من مرجع على كل حال لان المرجع العلم بما في
العقل من المصطلحات وكل في الوقت على ان ذلك بمنزلة طريقين للمعادين
الشيخ وقد اجتمعنا على عدم اشتراط التخصص وعدود فعل غير شعور به ليس
في شيء لا ما استدللنا على العالمية بالاحكام واين الاحكام فيما يذكره ^{الشيخ} انفتحت
الاية والمعتزلة كما ذكر على ان العبد فاعل لقر فانه وذهب جميع من صفوا في
من قبحه ان الله ثم خالق لا فقال العبد منهم وليسوا بحريين لها ولا مكشبتين
وذهب الفاروق الاشعري ومن تبعها الى ان الله ثم هو الخالق لا فقال العبد منهم
وهم مكشبتون وهم مختصرون واختل في ماهية الكسب فقال بعضهم ان العبد
اذا عزم على الطاعة فعلها حلقها الله ثم واذا عزم على فعل المعصية خلقها الله تعالى
وقال بعضهم ان ذات العقل واقعة بقدرته اعد وكونه طاعة ومعصية صفات ^{محصل}
بقدرته العبد وقال اخرون ان قدرة العبد تتعلق بحال الفعل وهي غير موجودة
ولا معدومة ولا محصورة لا معلومة اما المعتزلة فقد خالفوا فذهب ابو علي وابوها
لا ان العلم يكونا فاعلين نظري وذهب ابو الحسين البصري الى ان ضروري ^{استدل}
الشيخ على قولهم بوجوب الاول ان افعالنا واقعة بحسب قصدنا ودواعينا ^{مقتضية}
عند سوادنا وذلك ما يقتضي استنادها اليها من جهة الاول ان يستدل
لجدا على ضرورة علمنا باننا فاعلون لا على اننا فاعلون كما استدلل مشايخ المعتزلة
لا في لم لا يجوز ان يكون حاصل امر الله ثم وان وقع بحسب دواعينا لا نرتاله

هـ در عليه فجاز وقوعه منه لا نأقول قدرة الله ثم عليه لا يقتضي القدر في علم الفهم
باستداده البتة لا في هذا تفصلون بين طهارة ثم للفعل بحسب دواعيكم وبين
خلقكم لها بحسبها فان اعترفتم بالفصل فينبو والاحراز ان يكون مخلوقا فكم لا نا
نقول اجابنا في القضاة فقال الفصل بينهما انما متى احداثا اقرن به علمنا ^{فرد}
انه لو لا دواعينا لما حدث فانه بحسب حد ونه بحسبها ومتى خلق فبنا لم ^{يجز} ان
يقترن به هذا العلم لا يكون جملا وفيه اعتراض بذهب الى الحسين ولما نك
ان يناعي في وجوب اقران العلم الثاني ان العقل لا يمدحون الحسن ويذمون
الخير ولولا علمهم بوقوع الاحسان والاساءة منا لالما حاز ذلك لا يجوز
منهم مدح حسن الخلق بحسب رذم وقبح الخلق بقصر لا في المدح والذم فزع على كوننا
فاعلين فلو استدللنا على علمهم لزم الدور لا نأقول انما استدللنا على العلم بكوننا
فاعلين لا على كوننا فاعلين وقد اجاب الاشعري بان الحق انما يلزم لو سلمنا ^{العبد}
القدرة لما اذا قلنا انه مكشبت صحيحه المدح والذم البهوان لم يكن فاعلا ^{انجا}
الشيخ ابو اسحق بان الكسب هديان اذ هو لفظ لا معنى بحسبه فان زود ^{نقل}
هل العبد فاعلا لان كان الاول قدنا فقتنم واذا جاز وقوع فعل ما منه
فلم لا يجوز استناد افعالها اليه وان كان الثاني لزمكم المحذور من قبح المدح والذم
وقبحه الرسل وانزال الكتب والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك
والزعماء الشيخ في فعل القلب الذي هو العزم على الطاعة والمعصية هل هما من ^{فعله}
ام لا فان قلنا بالاول بنقدنا فقتنوا والا فامع الكسب ثم ان الشيخ ابا اسحق

الزهم امور اشبه بالاول ان لا يكون قد تم فقرة على كذا ولا على مؤمن اما الكتاب
 فانه من خلق فيه الكفر والمعاصي عندهم ثم يعذب عليها فاي فقرة له عليه في ايجاد
 المحيرة بالنسبة الى العذاب اللازم واما المؤمن فلانه انما يكون منها عليه ولو لم يكن
 واداء استدلال القابح المبرر من ذلك جاز ان يكون ما فعله الله ثم بالمؤمن
 مقسدة فلا يكون فقرة وايضا فان المؤمن عندهم يجوز ان يعذب الله تعالى على
 ايمانه وامثال اوامر فاي فقرة له عليه وهذا من اشنع الاشياء واجها الثاني
 اذا جازنا استدلال القابح المبرر حانها والمجهز على يد الكاذب فلا يتفق وثيق
 بالترجيع اجابوا عنه بان التجويز للعدم لا ينافي القطع بالثبوت كما في العلم العام
 وهذا ضعيف لان القطع مع هذا التجويز سهل كيف وعندهم ان جميع الشرود
 انواع القابح واقعة منه ثم الله عن ذلك نعم لو لم يعلم من علمه ثم فعل القابح
 لم يكن التجويز منافيا للقطع مع علمنا فلا الثالث يلزمهم ان يكون الله ثم ظاهرا لانه
 فعلها وذلك بكم بالا جاع ولقولهم وما زلت فظلام للعبدنا جاع الضم بوجه
 احدها ان العبد انما يكون العبد نسبة الفعل والعدم اليه على السوية ويجب
 احدها والثاني يلزم منه الجبر وعدم الكثرة وهو المطلوب والاول لا يفيح اما ان
 يقتضيه ايجاد العلم من المبرر عن العتبة او لا يقتضيه والثاني لا يستحال
 وقوع الممكن المتساوي من غير مرجع والاول لا يفيح اما ان المرجع من فعله ومن
 فلا عنه ثم والاول يلزم منه القسم والثاني يلزم منه الجبر لان عند حصول ذلك
 المرجع يجب الفعلة الا كان الفعل والترك ممكنين فلا بد من مرجع وتيسر

فلا بد من الانتهاء الى مرجع على يجب مع الفعل وذلك من الجبر احاب المق بوجه
 احدها ان المرجع ليس امر اختياره فكون مرجعا بل علم الانسان بما في الفعل
 من المصلحة هو المرجع والوجوب لا يستلزم الجبر لانه بالنظر الى القدرة ممكن
 واجب بالنظر الى هذا المرجع وهو العلم الحاصل من الله ثم وليس العلم هو
 للفعل وهكذا اذا علم الوقت على مصلحته وانتفاها من وقت اخر فانه يقتضي
 ايجاد الفعل في ذلك الوقت وثانها ان القادر يرجع احد المقدورين على
 الاخر لرجع كما في التبادلي الهاد من السبع اذا عن لم طريقا والجواب اذا
 حصل له غنينا متساويان والعطشان لم قد حان فان الفاعل يرجع
 احدها لا لرجع عند المسألة وثالثها انما جاعنا على عدم استراط ^{التجسس}
 في حق واجب الوجود ثم والالزم الجبر على قولكم فليكن كذلك في حق العبد
 الثاني ان يكون العبد لو كان موحدا لا فعالا لكان عالما بها والثالث باطل
 بالوجدان فانا فعل الحركة وهي مركبة من اجزاء لا يتجزى لا فعلها والبطي
 يفتل سكتا لا يعلمها فان مقدم مثله والشرطية ثم لان الفاعل بالاختيار
 عالم بالضرورة لتساوي نسبة احاد الكل الى الابداد ولا يلزم في العلم
 عنه ثم اجاب بالشيخ بالمنع من وجوب العلم عند الفعل لانه يصدر من
 الانسان فلا يطر على سبيل التفضل ولا يندفع في ذلك في عالمية ثم
 لا نانا استدلالنا على عالمية ثم وقوع الاحكام في احوال الجبر الافعال
 فلا يقتضي وقوع الفعل عنها الحكم من العبد الثالث لو اداد العبد خلافه

ثم لزم المح والتمتعين يمكن لو كان العبد قدراً والجواب مراد الله ثم يقع لان
قد رتق في المسألة الرابعة في انتم لا يريد القبيح قال وليس القديم مراد القبيح
من عباده وعندنا لا يكاد الخلاف يتحقق هنا لان الارادة هي العلم على ما بين
وان سلمنا قول الشيخ امكنا ان يدل عليه بالامر والهي وان الطاعة موافقة
للارادة فيكون الكافر مطيعا وان الرضا واجب بقضاءه وكيفية الرضا بالكفر
وتعلمهم بآدم التبع ليس بشئ وانما يكون عاجزا لو لم يقدر على اجابته وقد
بنينا اننا در اقول اتفقت الامامية والمعتزلة على ان الله ثم لا يريد القبيح
ولا يرضى بها ولا يحبها بل يكرهها وانما يريد الطاعات والايان من الكافر
وغيره ولست الجبر بل القباح يريد الله ثم ويكره الطاعات والايان من
الكافر واعلم ان على قول الشيخ اني استحي في ان الارادة نوع من العلم لا يتحقق
الخلاف هنا لانتم عالم بغير القبيح فالمراد عنده ان كان من افعال عبادة
ما امر به وان كان من فعله فهو مادامه الداعي اليه والداعي هو الارادة
اما على قول المشايخ الذين اثبتوا انه ثم صفة المريدية زائدة على الداعي
فيحقق الخلاف منهم واستدل الشيخ على انتم يريد الطاعات ويكره المعاصي
على قول المشايخ بوجوه الاول انتم امر بالايان وطهي عن الكفر ولا بد في الامر
من طلب واقضاء الفعل هو الارادة الثاني ان الله ثم لا يراد من ابي الحب
لكن مطيعا له والثاني بكم بالاجماع فالقدم مثله وبما ان الشرطية ان الطاعة
موافقة الارادة مع الرتبة كقولهم قد تمت لي موتا لم يطع ولا يسمى الله تعالى

انما مرادنا لا نقضاء الرتبة المألولة ان الكفر والفسوق وغيرهما من القبيح
لقضاء الله ثم لوجب الرضا بد وقوع الاجماع على الرضا بقضاء الله تعالى
لكن الرضا بالكفر كالحاجب بعض المحققين عن الاول بان ارادة الفاعل غير
ارادة غيره والامر يدل على الارادة الثانية دون الاولى ومن عانا هي
الارادة الاولى وكل الكلام في المحبة الثانية فان الطاعة موافقة للارادة
الثانية دون الاولى وعن الثالث الرضا بالكفر من حيث هو قضاء الله
طاعة ولا من هذه المحبة كقولهم المستعملون لم يباذروا ان الامر انما يدل
على الارادة الثانية وكذا الطاعة ايضا ودعاهم ليس ذلك ولم يقل احد ان
الامر يدل على ارادة الفاعل لفعله ولا الطاعة ايضا وقوله الرضا بالكفر
حيث هو قضاء الله طاعة معناه ان الرضا بالكفر طاعة من حيث استناد
وجوده الى الله ثم وكذا من هذه المحبة وهو يعلم فان التسبيح لا يخلف بالنية
لا الفاعلين فان الرضا بالكفر بغير معصية سواء كان استناد الى الله ثم او الى غيره
اجتمع الخالفان الله ثم لو اراد من الكافر الايمان لكان الكافر اذ من الله
لعدم وقوع مراده ووقع مراد الكافر فيكون الله ثم عاجزا وهو باطل بالاجماع
ولا نتم عالم ان الكافر لا يؤمن فاما نتم في الجواب من الاول ان
الحج انما يلزم لو قلنا ان لا يقدر على اجباره على الايمان وليس كذلك لان الله
قد ر على ذلك على ما بينا انتم قد ر على كل مقدور وانما لم يرد منهم الايمان
على سبيل الجبر نقضا التكليف وعن الثاني ان خلاف المعلوم ممكن

من حيث الذات

على ما بيننا ولا نزار في الطلب على مذهبهم **المسألة الثامنة** في المتولدات قال
 ويقع الافعال المتولدة منا انهم لتوجه الام والهي الى الفعل والترك وكيفية
 واصل القبايح وهو الظلم والكذب متولد **اقول** للباشر من الافعال عند
 هو الذي يحث العبد ابتداء في محل قدرته والمتولد ما يجب حدوثه من المباشرة
 سواء يولد في محل القدرة كالعلم او خارجا عنها كما اذا حركتها جسابا بين يدينا
 واختلف المتولد في المتولد هل هو من فعل العبد هو فعله سواء تولد
 من الفعل المباشر او من المتولد من المباشر وهو من جهة وجود المعتر لـ
 وقال النظام انه لا يفعل الا ما يوجد في محل قدرته وما يتجاوزده فهو واقع بلبع
 المحل وذهب المجرة الى ان الافعال المتولدة من الله ثم وليس العبد فيها كسب
 كما قاله في المباشر احم الشيخ ابو اسحق ربه بان المكلف ما مورا بالاحسان
 ومنه من الظلم وهما متولدان ولا يفعل الام والهي الا مع القدرة ثم ان
 الشيخ استبعد عدم استناد المتولد اليها بان اصل القبايح واسد ها قبا
 هو الظلم والكذب وهما متولدان فكيف يقع المتولد عنها ولا نه يحسب **منا**
 المدح والذم عليها بل هذا الظاهر فان الذم على الفعل وخبر من الستم والمدح
 على الكفاية وعنها اعرف ضد العقل من المدح على المباشر والذم عليه
 احقوا بان اذا التصق جسم بكفى قدرين وجذبها حال دفع الآخر
 فليس وقع الحركة باحدها اولى من الآخر وقوعها لهما في الالزم اجتماع
 المؤثرين على اثر واحد والجواب قوة الجسم قاطبة للجزء فاحد القادرين يغلب

كالمتولد من الافعال المتولدة من الله ثم وليس العبد فيها كسب

بعضها

بعض الاجزاء والاحكام **المسألة التاسعة** وحصل الحركة لها اقرى من حصولها باحدها وكذا
 ذلك لتساوت حركة الجسم عند مدورها عن قدر واحد لها عند صدورها
 عن قدرين **المفصل الثاني** في الام والاعراض وفيه مسائل **المسألة الاولى** في
 الذي يقع له الام قال والام يقع في الشاهد لا نه عيب وهو ان يفعل العرف
 يمكن الوصول من دونه ولا نه ظلم وهو ما لا نفع فيه ولا يستحق ولا يشارف
 للاستحقاق ويدخل في النفع دفع الضرر ولا نه مفسدة ويحسن عند عرائر
 من هذه الوجوه ولا يقع الام بمجرد الضرر كما مستحق ولا يسمى ضرر عند الاستحقاق
 والظن في النفع قائم مقام العلم **اقول** ذكر الشيخ وجوها ثلثة في بيع الام الا
 كونه عتبا وهو اختيارنا في هاشم والمراد بالعتب ما يفعل العرف يمكن
 الوصول اليه من دون الام مثال من استاجر حماره ليرحم ماء البحر ويقتدر
 فيه وانفق حماره من الفرق بشرط كسريه ولا منفعة لركس حماره ولا عرف
 فان الام يقع هنا قطعا ولا وجه لعتبه الا كونه عتبا لا نه بالعرف من خرج من
 كونه ظما الثاني كونه ظما وقد حده الشيخ بان الضرر الذي لا نفع فيه ولا هو
 مستحق ولا يشارف الاستحقاق ويدخل في النفع دفع الضرر فبالنفع يخرج
 بيع الانسان ثوب المساوي درهمين بثلثة فزوان كان البيع ضرا
 من خروج الثوب عنه الا انه من حيث النفع انتهى وجب الظلم عند دخل
 تحت قوله النفع دفع للضرر عن يقطع يده المتاكلة لدفع التلف وخروج
 بالا استحقاق عقاب الكفار وقاديب العبد وبقوله ولا يشارف

المتولد

الاستحقاق الام الواقع على جهة المدافعة كما اذا دافعا انسانا وما لقناه
 فوقع به ضرر لم نقصد به بل قصدنا المنة فانه لا يكون ظلما ولا يستحق عروضا
 وانما قلنا يشارف الاستحقاق لان جاعته من المستقلين ذهبوا الى ان هذا الال
 يستحق وليس بجيد لان المستحق ما يقع حرا على فعله والمدافع لم يفعل
 بعد ولا نزلوا لا حسن لكونه مستحقا بحسن منا فقد الال ابادم ومنهم من قال
 انما لم يقع لان العوض فيه على الله نعم فانه ركن في حقنا حسن فخرج الحيوان
 ليس بجيد والامام حكم منكره الشرايع بحسنه لا صوب ما ذكره الشيخ
 من ان هذا الال يشادف الاستحقاق فلا يكون قبيحا او يكتفى ان يكون قوله
 لا يشادف الاستحقاق فلا يكون قبيحا ويكتفى ان يكون قوله لا يشادف
 الاستحقاق حرا من المستحق لوقع من الال انا فعلنا شيئا من غير
 تلك النوع او ما دينا ويرى ان المفعول وان لم يكن مستحقا فانه غير قبيح لانه
 يشادف الاستحقاق الثالث كونه مفسدة وقبح على هذا الوجه بل قبيح على
 مفسدة وقبح على هذا الوجه بل قبيح على مفسدة وان لم يكن الما واذا عرى
 الال من هذه الوجه لم يكن قبيحا وسياتي تفصيل ذلك ولا يقع الا الجرد
 الفرد خلافا لا يهاشم فان الفرد المستحق غير قبيح وان كان فردا لا يهاشم
 اذا حصل نفع او دفع ضرر من كونه فردا والعاصي بعمل بلادة المعصية
 في الدنيا فقا ونفع فلا يكون فردا اجابة السيد المرتضى بان جباة
 الاصنام لا الة فيها مع حصول الال لها وقد ذهب قوم من المتكلمين

في
 قوله

الى ان الال في النفع ودفع الضرر يسمى فردا ومنعه المصدة لان من سقى
 المريض دواء المعالجة لا يسمى مضرا به والظن في اخراج الال من تسمية فردا
 يقوم مقام العلم فان من تعقب نفس في العلم لا يسمى مضرا بنفسه او هو الظن
 مقام العلم في اخراج الال من كونه مضرا **المشكلة الثانية** في الوجه الذي يحسن
 الال قال وحسنه به معلوم في الشاهد كالمبايعات ولا يكون الظلم على هذا
 حسنا نقل المنافع لان نقلها لم يكن مقصودا فيه وحسنه لدفع الضرر معلوم
 كشرط المريض للدواء المراد ليس في الشاهد علم يتعلق بالتحصيل بل بالظن
 حتى قال الشيخ مثله في الاكل والعرض المستحق حسن الظن كاف فيه ركن
 اذ ثبت وقاب غنا فاننا نعلم مع جواز تقيده **قوله** اعلم ان الفرد يحسن
 لوجه ثلثه ذكر المصداق الاول النفع المتوفر فاما حكم بحسن مع الثوب
 المساوي درهمين بثمنه مع حصول الفرد بالبيع لوجود النفع المتوفر
 والعلم بذلك قطع والظن كاف فيه فانما حكم بحسن بيع ما دينا وديارا
 بدينارين موحلا عند غلبة الظن بحصول الثمن في ثا في الحال ثم ان
 احدهما على نفسه فقال لو كان الفرد حسنا للنفع لكان الظلم حسنا لان
 الله ثم ينقل المنافع التي للظلم الى المظلوم ولا عاقل يحسن بحكم بحسنه
 فلا يكون ما ذكرتموه عليه واجاب عنه بان المعصية في حسن الال كون
 النفع مقصودا والظلم لا يقصد بظلمة نقل المنافع الى المظلوم فلم يكن
 جيدا الثاني دفع الفرد وحسن الال به معلوم للعقل فانهم يحكون

حسنة ولا يد في الاول من العوض والا كان ظاهرا واختلفوا فقال ابو علي
 انهم يفعلون الام للعوض وخالف السيد المرتضى رده وهو قول شيخنا المصنف
 رده وقال بعض المتأخرين ان كون لطفها كاف في حسنة ان كان لطفها لنفس
 المكلف اجمع الشيخ المصنف بان العوض يمكن الاستبداء فكان توسط الام ^{عينا}
 والبعث معنى من رده لا يفي هذا انتقص بالثواب فانه يحسن الاستبداء ^{من}
 فيكون توسط التكليف محالا فانقول الفرق بينهما ثم بان الثواب يقع ^{على}
 بقا ذمة العظم والتجمل الذي يقع الاستبداء به ولا يحسن فعله الا بالاستحقاق
 بخلاف العوض المنقطع الذي لا يقاوم العظم فانه يجوز الاستبداء اجمع ابو
 بان العوض المستحق يقع الاستبداء به والعوض المستحق ليس كما تقتضيه
 والجواب الفرق بين التفعين انما هو في الشاهد اما في حقه ثم فانه يقتضيه
 علينا وكيف لا يطلب تفضله واختلفوا في امرا اذا تمكن تحصيل اللطف ^{بغير}
 الام من لغة او غيرها هل يجوز فعل الام ام لا منع من الشيخ ابو اسحق المصنف
 وجوز السيد المرتضى وابوهاشم اجمع الشيخ بان الام انما يحسن فعله اللطف
 والعوض واللطف ههنا يحصل باللغة والعوض يحصل بالفضل فكان
 توسط الام عننا اجمع السيد المرتضى بان المستفاد اللطف يخرج ان الام
 عن كون لطفها عينا مساوي اللغة والجواب المنع من المساواة اذ الام انما
 يحسن للصلة وقد امكن تحصيلها من دونها فكان توسط عينا اما اللغة
 فانه يحسن فعلها استبداء ^{المسألة الرابعة} في ابطال قول البكرية والتاسعة

قال وقول البكرية هذا بان لا نأفلق بالثبوت اطفالا وتام البهائم وقول
 التاسعة اقرب من رده لانه يشوبها العدماء به وهو بغيره لوجوب ذكره
 ودفع الام في المعصومين ووجوب مقادير الاستحقاق له ووجوب ^{المهرب}
 منه والفرج والخروج وقد قد مناه في فعل غير المستحق بطل قولهم حله اقول
 ذهب البكرية وهم قوم منسوبون الى بكر بن اخت عبد الواحد الى اطفال
 والبهائم لا تامل ويؤنه على صلحهم ان الام انما يكون حسنا بالاستحقاق
 لا غيرا وذهب التاسعة الى ان الام انما يحسن بحود الاستحقاق
 قالوا فان لطفل المتامل انما حسن المر لا من قد كان قبل في هيكل الذنب
 فيه فاستحق العقاب فلما انتقلت روحه الى هذا الهيكل الاخر عذب
 بالذنب المتقدم وكذا البهائم ويؤنه على صلحهم ان النفس شئ مجرد
 عن هذا الهيكل المحسوس والقولان بان ^{الاول} لا نأفلق بالثبوت اطفالا
 انا نأفلق حال طفولتنا بل قبل بلوغنا تلحق الماشد بها حالها ^{الاول}
 الذي لا يقدر عليه الا الله ثم وكل تعلم بالام البهائم وشدة ما يجده
 عند قبحها من الداء وغيرها من الموزيات علما ضروريا لا يقبل التشكيك واما
 الثاني فهو اقرب من الاول وان كان محالا ايضا وجبركونه اقربا من انكار
 لعلم كسبه هو ابطال التاسعة بخلاف الاول الذي هو انكار لمعلوم
 من رده هو وجود الام وقد نقل الشيخ ابو اسحق رده عن بعض قضاة
 القول به وهو رده عن زيادة بن عاين من علماء المتقدمين

والدليل على صانده ووجه الاول لو كان الالم سبب الذنب الصادر ^{عن} ههنا
 اخر واجب ان تذكر احوالنا في ذلك الهيكل الثاني بكم بالعرضة فلهذا
 مثله ولقائل ان يقول جاز ان يكون المذكور مشروطا بذلك الهيكل الاول
 الثاني ان الالم يقع في المعصومين كالا نبياء والامم فان الله تعالى يرضيهم
 مع امتناع صدور الذنب عنهم قبل البغية وبعدها وايضا فاهم على تقدير ^{تقديم}
 الامر على الذنب يجب الاستحقاق لهم عند امرهم وذلك باطلا لا جامع
 لا ينحصر الا استحقاقهم عند المخرج لجواز صدور التوبة منهم لا انقول
 قبول التوبة عند التناهي ^{في} حجة واجب فكان حلول المرض فيهم علما فعملنا
 اهل لم يتوجه الثالث كان يجب الاستحقاق بالبهائم والاطفال عندهم
 لاهم مذنبون في الثاني بكم بالاجماع الرابع ان الاله الواضح على حجة القوة
 يحسن المخرج منها والحرب والفرج الى الله ثمه التصريح البر في اسقاطها
 وسؤال العفو عن حلت به والامراض بالعكس فانما مودون بالصبر
 عليها وترك المخرج والحزن فعلنا انها ليست عقابا الخامس قد بينا ان
 الالم يحسن وان لم يكن على حجة الاستحقاق وذلك يبطل فعل التناهي
 والكبرية حجة لاهم بنوا اصولهم عليه وايضا لا خلاف في حسن التكليف المبدا
 وهو شاق ليس بمستحق اذ كلامنا في تكليف لا تكليف قبل ^{المسئلة} ^{المتناهي}
 في اثبات العوض على الله ثم قال والالم المبدا منه سبحانه في المكلف
 وهو من غير علة العبد عليه عوضه وكل الاله الواضح بامر وباحته

مع عدم الاستحقاق كفعله ولا عوض على ذابح الشاة والالم يكن الفعل حسنا
 المستور وايضا فالعوض لا يرضى على الالم ويحسن منا ان يتبدى ببيع المحرمات
 وفعل القتل دون الامر بلزوم العوض لا خلاف الامر من في العتسين و
 اللطف في الذبح وان تحقق عدم وجوبه بغير مصلحة فان علم سبحانه وقال
 وتوعد الاقام خسر مقامه وقد يكون نافي العتية في الاكل واصلا لا ليل
 اكد من الامر وليس الحرب من السبع على الشوك ملزما للقديم عوضا بل
 الابتداء والمعرفة حاصلة من قبل اقامه وفي استحلال العبد عوض لهم
 عليهم وجهه الثواب غير حجة العوض ^{اقول} اتفق اهل العمل على وجوب
 العوض على الله ثم بما يفعله من الالام المبدا في المكلف وفيه من
 حبه علة العبد والا كان ظمنا واحترضا بالمسئدة عما يفعله بالاستحقاق
 كذا الزاني من غير علة العبد اما العتية الشان في الدارقات فان للولي
 هو الله ثم والعوض على الملقى لان العادة واطرادها اقتضت ايلامه ولا
 بين ما يفعله للعوض ولطف خلافا لعباد من سليمان فان قال الالم الذي
 يفعله لمجرد اللطف لا يجب فيه العوض والحق خلافا لانه ظم فلا يحسن ذلك
 الالم الواقع بامر كالا صغيره والندور والقرب والالام الواقعة باباحته
 كذبح الشاة والالام الواقعة باجابه اذا لم تكن مستفجرة كذا الزاني فانها بمنزلة
 فعله حيث العوض عليه ثم ولا عوض على ذابح الشاة لوجود الاول لو كان
 العوض عليه لما وقع الفرق بين ذابح السنور في الحسن والثاني باطل

بالضرورة فاعلمت مثل الثاني ان العوض لا يترك على الام اي لا يترك عليه ولا للمساوي لا يحسن بل لا بد وان يكون بالغاميلغا يستحق الام في جنس
 كاهواض الاطفال يرضعهم الله ثم الثالث لو كان العوض علينا لجزنا ذبح
 المحرمات ابتدا لان العوض علينا ولما لم يحسن ذلك فكذا ههنا وهذا
 من الاول اعترض الشيخ على نفسه بان فاعل القتل يلزم العوض وهو الامر
 فلم لا يكون العوض في الشاة على الذابح لا الامر واجب بالفرق بين الامرين
 فان الامر لا يحسن امره بفعل القتل لان الامر ظالم ليس له عوض زائد على
 الداخل على المقتول بحيث ينفق حسنة اما الله ثم اذا امر بذبج الشاة فانه
 غير ظالم وعنده من الاهواض ما يترك على الام فكان مقتضيا لحسن الذبج
 واعترض الشيخ على نفسه لسؤال اخر وهو ان الام اذا كان يتضمن اللطف
 وتحصيله واجب على المكلف ومنه وبفليكن ذبح الحيوانات واجبا او
 لا شئنا على المصلحة وليس كذلك بل هو مباح واجب عنه بان كان
 لطف الا ان لم يجب على الواحد منا ان يصلح قد تكون لغيره وتحصيل
 الخير على الواحد منا غير واجب والمصلحة وان وجبت على الله ثم فاننا نجنا
 الحيوان فانه حصل له الا على الله ثم ههنا ما يتصور مقامه في اللطف
 الام يحسن اذا تضمن مصلحة اما دينية او دنيوية فقها يتفق العيب وقع العوض
 يتفق الظلم والاكل ويشبه مصالح دنيوية لا يجب علينا تحصيلها الا عند
 الحاجة اليها فلا يكون الذبح واجبا واذا ثبت وجوب العوض عليه ثم عند الامر

والا باخرى وجوبه عند الاجزاء فاننا اذا الجاه زيد بالامر وهو كان العوض
 عليه ثم لان الاجزاء اكدم من الامر فاذا وجب العوض عليه في الامر والامر اجزى
 الاجزاء اولى واعترض الشيخ ^{على نفسه} بالهيب تمام السبع على الشوك فان العوض
 على السبع وان كان هو الملقى للحق المعترف لغير السبع اجاب الشيخ عن بان
 الملقى ههنا هو السبع لان الملقى حقيقة وخلق المعرف ليس بالجاه لمحصلها قبل
 الاقدام مع عدم الحرب والحرب انما حصل من الاقدام فهو الملقى لا الله ثم
 واما استخدام العبد فانه يوجب عوضا على الله ثم لان الامر به فكان كذب
 الشاة لا يترك العبد ثياب على طاعة السيد فلا يكون له عوض عليه لا نقول
 لا استبعاد في جماع الثواب والعوض من حيثين فان حجة الثواب طاعتهم
 لساداتهم وحجة العوض الزامهم للشاق بجمع التعريف في انفسهم اذ نقول ههنا
 شيان اباة الاستخدام للسادات والعوض فيه على الله ثم فاختلقت
المسئلة السادسة في الانتصاف قال وهو ثم بالتمكين فاما من الانتصاف لا العوض
 كدفع سيفا الى شخص ليقبل به كما فرأى فيقتل به مؤمنا ولا يجوز ان يمكن
 احدا من الظلم الا ولزم من الاعوان ما يوافي ظلمه والا كان تعليقا الواجب
 بالقتل وهو غير جائز **فصل** اذا مكن الله ثم الظالم من الظلم حتى يقتله مع
 غلصته بالخير فلا بد من عوض ولا يجب عليه ثم فان الواحد منا اذا دفع ^{الشيء}
 سيفا ليقبله كما فرأى فيقتل به مؤمنا فانه لا يستحق العوض على الدافع ^{الله} كذا
 اعطى المبدؤة يمكن بها من فعل الطاعة ففعل بها الظالم والعوض عليه ثم ان

عليه الانصاف لتمكينه وقدرته على المنع بالقرينة فلا ذلك لما حسن منه التمكن
والانصاف هو بان يستوفى من الظالم من منافعه التي يستحقها على الله ثم
ما يقابل فعله واختلف الشيخ هنا في انه هل يجوز ان يمكن الله ثم الظالم من
الظلم وليس له طمع من المنافع ما يوازي فعله ام لا فذهب الشيخ ابو اسحق
والسيد المرتضى الى انه لا يجوز ان يمكن الله ثم من الظلم من ليس له في الحال
من المنافع ما يوازي ظلمه وقال ابو هاشم انه يجوز اذا علم الله ثم انه يكتسب من
الاعوان ما يوازي فعله وقال ابو القاسم البلخي انه يجوز مطلقا ويفضل الله
عليه قال ابو هاشم ردا على ابي القاسم ان الفضل غير واجب والانصاف
واجب وتعلق الواجب بغير الواجب ثم قال الشيخ ابو اسحق والسيد المرتضى
مفضل غير واجب والانصاف واجب فلا تعلق بها وهو لان **المسئلة الثانية**
في انقطاع العوض قال والعوض منقطع واللام يحسن قطع خبر شاهد
في الاما جاز ابلاد الكافر المكلف واحترامه وحديث الغم والفرد هذان
يجوز وصول العوض في الدنيا او جله بحيث لا يشعر الا بشئان ما ينقطع
اقول ذهب ابو علي الى ان العوض دائم كالثواب وخالف الشيخ ابو اسحق
وقال بان منقطع هو اختيار السيد المرتضى وانه هاشم وقاض القضاة
واجب الشيخ وجهين الاول ان دوام العوض لو كان شرط لما حسن
من دونه والثاني بكم بالوجدان فانا مستحسن تحمل المشاق والالام للمنافع
منقطع فمقدم مثله لا ياتي في العوض عليه ثم لا نقول من قال

بدوام العوض جله دائما في نفس شاهدنا الثاني لو كان الادوام شرط لما
ابلاد الكافر واحترامه والثاني بكم فمقدم مثله بيان الشرطية انه يكفره يستحق
العقاب الدائم وبإيلا منه يستحق العوض الدائم والجمع بينهما محاجب ابو علي وجهين
الاول ان العوض يتجدد بالكفر الثاني انه يخفف عقاب من يما اجاب اصحابنا عن
الاول بان الاحباط في نفسه بكم ولا تأتي هنا لان الطاعة والمعصية متناهيان
لا قضاء الطاعة التجدد والمعصية الاستحسان فلا يمكن الجمع بينها بخلاف العوض
الذي لا تعظم فيه ثم غيرهما فلا استحقاق ومن الثاني ان العوض في الاخرة هو
النفع بالاتفاق اجمع ابو علي بان لا بد من الاموال في القسمة والثاني بكم فمقدم مثله
بيان الشرطية ان انقطاعه يوجب الغم والحزن والفرد ذلك الم يستحق برعوضا
اخر ان كان دائما هو المظلم والا تسلسل والواجب يجوز ان يعرض الله تعالى حال الدنيا
عوضا يفي على الامم الى حتى اليها ثم التي لا يجب حشرها والكفار ائيم ويجوز ان
يوصلها الله ثم البناء لا يفسر بانقطاعها فلا يلحقنا ثم فيطل ما قاله **المسئلة الثانية**
في ان العوض بالهبة والابدية قال ولا يسقط العوض بالهبة والابدية في الدارين
مع اكلا لا يسقط في حق النبي والمجود عليه بابا ثم من العوض يزيد بالتأخير
ان كان في التاجل مصلحة والافلا **اقول** ذهب الشيخ الى ان العوض لا يسقط
بالهبة ولا بالابدية في الدارين مع ان عدم العلم بمقداره ولا الاستيفاء ليس السأ
على المستوفى هو الله ثم فكان طالع كمال المحمود عليه واليتم الذي لا يبيع له
القرض في ماله بالهبة والابدية واعلم ان العوض ان كان في تعجيله مصلحة جاز

تأخره بشرط ان يزداد العوض فيه واللام يحذف **المفصل الخامس** في افعال القلوب ونظائرها
 يريد بها افعال القلوب الافعال الصادرة عن الانسان في القلب كالعلم والارادة
 وشبهها في الشهوة والغفلة وغيرها ويريد بنظائرها ما هو متعلق بالانسان
 بواسطة الحيوة كالقدرة وشبهها وهذا المفصل قيل على ما لا يشك في العلم
 قال القول في افعال القلوب ونظائرها العلم معرفة المعلوم على ما هو **اقول** هذه
 المسئلة قد معنى البحث فيها في اول الكتاب فلا حاجة الى اعادتها هنا **المسئلة الثانية**
 في جواز تعلق العلم بمعلومين قال نعم يتعلق العلم الواحد بمعلومين كعلمنا بمناجات
 الحركة للسكون فانه لو لا ان نعلم به كلاهما لم يصح الاول **اقول** اختلف المتكلمون هنا
 فقال الشيخ ابو اسحق ^{المستحق} انه ان العلم الواحد يتعلق بمعلومين واليه ذهب الجبائي
 وواجب ذلك ابو منصور البغدادي وقال القاضي ابو بكر كل معلومين يصح
 ان يعلم احدهما مع الذهول عن الاخر امتنع تعلق العلم الواحد بهما كل معلومين
 لا يتصل احدهما من الاخر في العقل يجوز ان يتصل بهما علم واحد والظاهر ان الشيخ
 اختار هذا الامر في لفظ في الدلالة على التقليل ومثله بالمتناهية بين الحركة والسكون
 الذي لا يقلل لا معها وقال اخرون انها ان العلم لا يتعلق بمعلومين وفي بعض
 المتأخرين ان صفات العلم بالتعلق لم يصح لا يصح ان يعلم كون الشيء عالما
 باحد المعلومين مع الذهول عن كون عالما بالاخر وان ضرها بما يوجب تعلق
 لم يتبع لان العلم المتعلق يكون السواد مضادا للبيضاء ان لم يكن هو بعينه متعلقا
 بها لم يكن متعلقا بالمضادة التي فيها بل متعلق بالمضادة وليس كلاما فربط العلم

المتعلق بالمضادة المخصوصة وان كان متعلقا بها هو الملم ثم اطلق قول انه يمكن
 العلم بمضادة السواد وحده مع الجهل بالبيضاء فقد تعلق ذلك العلم باحد من ^{صحيح}
 العلم باحدهما دون الاخر قال بعض المحققين اذا ضرها العلم بالتعلق جاز تعلق العلم
 بالجميع ويكون الاجزاء داخله فيه وقد تعلق باحد من دانك حكمت باضام ذلك
 واستدللت على الامتناع بعبارة تعلق العلم باحد المعلومين مع الذهول عن كون
 عالما بالاخر وهذا لا يتأتى هنا وفيه نظر لان التعلق نوع من الاضام وتغيير
 متغير المضاف اليه قطعاً حتى يمنع الاتحاد والتعلق بين العلم والجميع وبغيره
 الاجزاء نعم لا ديب في الاستئصال امر عند الاعتبار اما الاتحاد فلا قال وانما
 كان يجب ان يقول مع الذهول عن الاخر وهو قال مع الذهول عن كون عالما
 بالاخر وذلك لان الملم هنا التعلق بمعلومين لا بمعلوم وبالعالم بمعلوم اخر فيه
 ظورا لا تعلقا كما قال لكان الذهول صفة للشيء العالم فحصل التقدير اننا نعلم كون
 الشيء عالما باحد المعلومين ونعلم كون ذاهلا عن الاخر وذلك يدل على التقدير
 الا ان يكون موجعا ولا دليل عليه اذ ان قلنا كما قال المتأخر كان الذهول صفة
 لنا فبغير التقدير اننا نعلم كون الشيء عالما باحد المعلومين ونعلم عن كون عالما
 بالاخر فلو لا التقديرية عليه لا احتمال ذلك لان التقدير ان العلم هو التعلق
 ولا يستحيل ان يعلم كون الشيء متعلقا باحد المعلومين ونعلم عن كون متعلقا بالاخر
 اذا كان التعلقان كاحدة له وايضا على تقدير تفسير العلم بما يوجب التعلق
 جعل العلم بمطلق المضادة غير متعلق بشيء وذلك غير معقول لان المضادة ^{لا يتصل}

الابن اثنين شئيين بل يكون الشئان مثل اثنين ليس كل ما يقع عليه اسم الشئ
 ولا فرق بين المفادة للظفر وبين المفادة المحصورة الابدوم الصائغ ^{الشئ} ووجوده
 فيما يتعلق بالمفادة هما ولا يتعلقان من حيث تعلما معلومين وفيه نظر
 فان قوله ليس كلاما فيه يلقى المفادة فيها يقتضي كون العلم بالمفادة لا يتعلق
 بشئين مطلقين ولا يقرض له بل قال ان البحث في المفادة التي بين السواد ^{البياض}
 وهو حق لان معلوم يتعلق العلم بالسواد والبياض فيجب ان ياخذ المفادة المحصورة
 في البياض لان مطلق المفادة قال وابطال قول الجوزين بقوله العلم بالسواد والبياض
 متعلق بامر ينفع العلم باحدهما مع الجهل بالآخر غير صحيح لان كلامهم في المفادة
 المتعلقة بها وقرر السواد وعله فيه قصد المفاد للبياض وليس ما يقع العلم به مع
 الجهل بالآخر وهو احد الشئين اللذين يتعلق العلم بهما وهو جيل **المسئلة الثالثة**
 في اختلاف العلوم باختلاف المعلومات قال في العلوم المتعلقة بالمعلومات
 المختلفة مختلفة لان الظرفيات للعلم بالمعلوم ومشروط بالعلم بالذليل **اقول**
 اختلف المتكلمون فيذهب قوم منهم الى ان العلوم المتعلقة بالمعلومات المختلفة
 كحروف الاجسام ووجود الصانع ثم مختلفة قال احوون الخاصة بل لا هما
 متفقون في كونها علوما ومختلفة باعتبار العلاقات العارضة والشئ ابو اسحق
 ذهب الى الاول واجمع عليه بان من صوة النزاع العلم بالذليل والعلم بالمدلول
 لان طلب الحاصل في مشروط بالعلم بالذليل والعلم بالذليل مخالف للعلم
 لان المتأني لا يقع ان يكون مثله شرط الاتحاد المتبين في الثاني والامتناع

المسئلة الرابعة في مباحث متعلقة بالارادة قال والارادة منا القصد
 من الصانع العلم الداعي والفرق بين الارادة والشهوة ان الانسان ^{المريض}
 ينفر طبعه عن الدواء المر ويريد به وليس ارادة الشئ كراهته ضده لوجودها
 حالة العقل من الصد والعزم ارادة جازمة حصلت بعد تردد والمجتبر
 الارادة لكن من ارادة التواب ومن ارادة الطاعة والرضا قيل ان الارادة
 وقيل ترك الاعتراض والارادة لا تترادف كالمشهوة لا تشتهى والتعنى
 لا يقتضى **اقول** في هذه المسئلة مباحث الاول في الارادة فيها فذهب
 قوم الى ان الارادة فيها هي نفس الداعي والشيخ ابو اسحق ده اثبت ان
 عليه وهو اختيار ابي الحسين البصري فان الانسان قد يعلم ما في الفعل
 من النفع ولا يقصد فلا يوجد وذلك يدل على ثبوت امر ذات على الداعي
 في حقنا الثالث الارادة في حقها هي نفس الداعي ليس امر ذاتا عليه
 ذهب اليه الشيخ ابو اسحق ده واختاره ابو الحسين ايضا وقال السيد ^{الشيخ}
 ده ان الارادة في حقها صفة دائمة على ذاتها وقده معنى البحث في ذلك **الثاني**
 الفرق واقع بين الارادة والشهوة فان الشهوة ارادة تتفهم التذاد
 بالمشتهى والارادة مجرد القصد ولهذا فان المرتضى يرض يريد شر الدواء
 المر ولا يشتهي به ينفر طبعه عنه وذلك يدل على المغايرة الرابع ذهب
 قوم الى ان الارادة الشئ كراهته ضده والشيخ ابو اسحق المعصية ابطال
 ذلك باننا قد نريد شيئا حال العقل من الصد وذلك يوجب المغايرة

والمختار ان ارادة الشيء يلزمها كراهة الضد بشرط التضمن له نقول ان
لازم الشيء مكانه **الخامس** ان ارادة جازية حصلت بعد التردد بسبب **الدي**
المختلفة المنبصرة عن الارادة العقلية وعن الشهوات والنفات المتخالف
وان لم يوجد جميع لاحد الطرفين حصل التردد وان وجد حصل الامر بالاداء
المبتدأة لا تسمى من هذا الاوصاف الله ثم بالامر **الثامن** المحبة هي
الارادة لكنها من الله ثم لنا هي ارادة القواب ومضاهية حقرة ثم هي ارادة
المطاعة هذا معنى وقد يطلق المحبة على معنى اخر باشتراك الاسم وهي
تصور كمال من لذة او منفعة او مشاكلة كحبة العاشق كلى **المعشوق** ^{عليه}
يلتزم والصدق لصديق الرضا قيل انه ارادة ذهب ابو الحسين الاشعري
البر وقيل انه عبارة عن ترك الاعتراض بالعجب ان ابا الحسن ضرب المحبة
والرضا بالارادة وعنده الكفر ما يكون محبوا ومضاهية وذلك قوله
ينافي قوله ثم والله لا يحب الفساد وقوله لا يرضى لعبادة الكفر **الثامن**
الارادة لا تترادف لانها غير مقصورة بذاتها كما ان الشهوة لا تشبه والتقوى
لا يقين وان كان لذيذا والفائدة في ذلك ان بعض المحبة قال كل فعل اراد
وارادة الواحد منا فعل فلها ارادة فاما ان يتسلم او ينتهي الى ارادة
قد يميز والمحارب الارادة وان صدرت عنها فانها لا تترادف كالتعني **المشرك**
في ابطال كلام النفس فالكلام النفس هذان والام بغير ان نصف
احدا بان غير متكلم اخر سا كان او سا كما **اقول** قد بينا في ما معنى ان ابا

الاول

الاشعري مثبت معنى في النفس غير الارادة هو الكلام النفس في المعاني
الحروف والاصوات وبيننا انه غير معقول فان العقل كاذب لا يصح
بالكلام الا من صدر عن الحروف والاصوات ويصنفون الاخرى بالسكوت
بعدم الكلام ولو كان الكلام معنى فاما بالنفس لما صح سلمه عنها لو جرد
المعنى منها وقد معنى البحث في ذلك على الاستقصاء **المشكلة** ^{الثاني} **الارادة**
والام **قال** والام ادراك المتاني واللذة ادراك الملازم وليس الملازم عن الام
كله المبصر مستند للصورة جميلة **اقول** هذا حال الام واللذة عند الادراك
ة لوالام ادراك المتاني واللذة ادراك الملازم والمعتزلة ايضا حددوها بذلك
واتفق الحل على ان الام وجود شيء واختلفوا في اللذة فذهب محمد بن زكريا
الطيب الى ان اللذة عبارة عن الخلاص من الام وان الام هو المخرج
عن الحالة الطبيعية وابطل الشيخ المعصم الاول بان اللذة قد يحصل وان لم
يسبق الام لكن وقعت حينئذ ابتداء على صورة جميلة فانه يلبذها من غير
ما قبله لم الشوق فلا يكون اللذة خلاصا منه والثاني في حكم ايضا والسبب
فيها خطا بالعرض مكان ما بالذات لان اللذة انما يحصل بالادراك الذي
لا يحصل الا بانفعال الحاسة فتصير بتبدل حال **المشكلة** ^{الثاني} **الارادة**
العترة **قال** والقدرة عبارة عن سلامة الاعضاء وصحتها لا تتأثر
الا فتكنا وقد اتفقها قديم من اصحابنا معنى **اقول** اختلف الناس
في العترة التي لنا هي فذهب الشيخ ابو اسحق المصممي الى ان المرجع لها

الى سلامة الاعضاء ومحتواها ومحتو البنية والاعصاب وانما لها وهو اختيار
 ابي الحسين البصري وجامع من المعقولة وذهب السيد المرتضى في وجاعة
 البصريين الى ان القدرة معنى مخلقة الله ثم في جزء من الجسم الحي المتبني بنية
 مخصوصة يجب كون هذه الجملة على حاله القادر ثم يصح منها الفعل لاخصا
 بتلك الحالة ولا شريطة واقوم على ذلك الا انهم نفوا الحال اجمع المص
 بان البنية متى صح وقوع الفعل عنها ومتى صح وقوع الفعل عنها كانت
 صحيحة فيها غير متعارفين فاحدهما هو الآخر في الاستدلال نظر الاول
 لا يدل على الاتحاد قوله وقد اثبتنا قور من اصحابنا معنى اشارة الى ذهب
 المرتضى واجمع بان اتفاق الدائتين بالفعل وعدمه مع تساويها يقتضي
 ثبوت دائرته لان القدرة مختصة بالحد ومحتو الفعل صادرة عن الجملة فلم يجر
 ان يكون ما يرجع الى احدهما مقتضا لما يرجع الى الآخر والبنية عبارة عن
 اعصاب وحركة وبرودة ورطوبة وبسوسة وهي واجبة الى الحد
 فلا تكون مقتضا لما يرجع الى الجملة ولا انها حاملة في الميت والجواب ^{الاول}
 ان الرائد هو سلامة الاعضاء وذلك كاف فلا دليل على الزائد فحق الثاني
 بالمنع من الاستحالة فان يجوز ان يكون احدهما حالا في الحد ومقتضا الجملة
 حكما وهو الجواب عن البنية ببنية الميت غير صحيحة لعدم ان تردد الروح
 الذي هو شرط في صحة الفعل المشقة الثامنة في ان القدرة قبل الفعل لا
 وهي ما وجدها قبل الفعل واستدامتها بعده وهي محتو الاعضاء

وقد نفى فيكون القدرة قبل الفعل ويلزم منه تكليف ما لا يطاق وحدوث
 قدرته قبل او قدم العالم وانبات امر مستغنى عنه لان الحاجة اليها وجوده
 وقد وجد **اقول** ذهب المعقولة والاول الى ان القدرة متقدمة على الفعل
 وقالت الاشعرية انها مقادير الشيخ ابو اسحق في ما جعل القدرة عبادة
 عن البنية السليمة وهي موجودة قبل الفعل وبعده لم يمتنع الى البحث مع ^{شاعرة} الا
 في قدمها وانما ذكرنا ذكر من ابطال قولهم بناء على انها معنى كما ذهب اليه
 اصحابه واستدل على تقدمها بوجوه الاول ان الله ثم كلف الكافر بالايمان
 حال كفره فلو لم يكن قادرا عليه لزم تكليف ما لا يطاق وهو بطر بالاجماع فوجب
 ان يكون قادرا على الايمان حاله الكفر وليست تلك حاله الايمان والقدرة
 متقدمة الثاني ان القدرة لو كانت مع الفعل لزم قدم العالم او حدوث قدرته
 الله ثم والفسان باطلان بالاجماع فالقادر بطلان الثالث العقل انما يحتاج
 الى القدرة لا يحاده فعند وجوده يكون مستغنيا عنها فلا يقع لها فلا يكون
 قدرة واجبا بان القدرة عرض لا يبقى فلو تعلقت بقيت والجواب المنع
 من الملازمة ومن صفة بقاء الاعراض ومن انبات امرنا ندخل على البنية واخر من
 بعض المتأخرين على الاول بان وارد على المعقولة لان حال حصول القدرة
 لا يمكنه الفعل حال حصول الفعل اذ لا قدرة له عليه وعلى الثاني ان النور
 في وجوده افعال الله ثم هو تعلق قدرته بها وبان حدوثها واما التعلق
 السابق فلا اثر لها الشبهة وهذا لا يمكن تحققه في قدرة العبد وعلى الثالث

ان مقتضى ما قلناه المعلول والجواب عن الاول ان القدرة على الفعل ليست بالمالية
بان توجد الفعل اول زمان وجودها بل بان يوجد في ثاني الحال ومن الثاني
ان الفعل في زمان حد فتر يكون واجبا لا تاثير للمعلق فيه كم كيف يصح استناد
التاثير الى المتعلق ومعنى تعلق القدرة بالمعقد هو تاثيرها فيه وفي الثالث
ان العلة قبل وجود المعلول يمنع ان يكون مؤثرة فيه ولذلك حال وقوعه
لا تضاعف التبع والحال انها وعثر من بعض المحققين على الاول بان الكفا
مكلف بالايمان من حيث هو قادر حتى يفي من في حال قدرته وهذا ليس
تقليفا بالاطلاق ومن حيث فروع وقوع الكفر منه في حال قدرته على الايمان
لو كان مكلفا بالايمان كان تقليفا بالاطلاق وهكذا الوجه الثالث فان
الحاجة الى القدرة وجودها لا يحل ان يدخل الفعل مع من العدم الى الوجود
لا انها ما خوفة مع حدوث الفعل او عدمه وعلى الثاني لا نسبة لغير الله
ثم القدرة المبدع ان قدرته ثم اذا حدث مع وجود الارادة او عدمها
لا يبقى للاختيار وجه كما في العبد والجواب عن الاول ان الكفا انما يكون
قادرا حال وجود الايمان وهو غير مقدور على ذلك فلا يكون مكلفا من حيث
القدرة وذلك تقليفا بالاطلاق والحاجة الى القدرة اذا كان لا محالة ادخال
الفعل من العدم الى الوجود وجب تقديمها على الفعل وذلك هو المطلوب
واضرا منه على الوجه الثاني ليس بشئ **المسألة التاسعة** في تعلق القدرة بالصدق
قال وهي متعلقة بالا مصادا لتعقدها بها والها لوتقتضات تضاد المعقودات

الى ان القدرة قد لا تتعلق بشئ والمصاحاح ذلك لان القدرة هي التي
بها الفعل فلا بد لها من متعلق واللام يكن قادرا اجمع الخالف بان الم
قادر لا متعلق له والباري قهر في الازل قادر ولا متعلق له والمجاب
غير الاول ان الم متعلق لانا اوجبا تعلق القدرة على بعض الوجوه والمنع
عند ذوال المنع قادر وكذا الباري قهر في الازل اذا ثبت هذا فنقول
متعلق القدرة هو الحوادث لا غيرها لان الواقع بحسب تصورنا وادوا حينا
انما هو الحوادث خاصة فهو المتعلق **المسألة الحادية عشر** ان القدرة غير موجبة
للفعل قال وليست موجبة فالانرا اذا خلق الله ثم في الضرب الامي
قدرة على الكتابة ان يكتب وايضا فان كانت علته لم تتعلق الا بالموجود
فان كانت سببا وجب ان لا يستطاع رد المقدور وكلها باطلان
اقول ذهب المقلد الى ان القدرة غير موجبة للفعل خلافا للاشاعرة
واستدل الشيخ بوجهين الاول ان القدرة لو كانت موجبة لكان اذا
خلق الله ثم في الضرب الامي القدرة على الكتابة وجب ان يكتب لان العلم
والقدرة متغايران فان حمل العلم المختص بالقلب وليس هو محلا للقدرة
واذا تعابر الحلم يتناها وفيه نظر فان لقائل ان يقول يجوز ان يكون العلم
شرا طاق محذور وقع المقدور بالقدرة **الثاني** ان القدرة لو اوجبت الفعل
لكانت اما عللة او سببا او الاول بطل لان العلم لا يتعلق الا بالموجود كما لمعني
الموجب المحرك المقارن له والقدرة لا تقادرن الفعل على ما تقدم **والثاني**

والثاني بطل لانا عند وجود السبب نخرج عن اختيارنا ولا نقدر على رد
كالا عتاد ولا نقدر على رد حركة الجسم عند حصوله ونحن نعلم القدرة على الشئ
ولا نخرج عن اختيارنا في فعله وتر كره يمكننا رد المقدور مع حصولها **المسألة الثانية**
في ان القدرة غير باقية قال وفي غير باقية لا استحالة قيام المعنى بالمعنى وهو موجود
قبل الفعل بزمان واحد فاذا وجد استغنى عنها عن مقاديرها **اقول** ذهب الاشاعرة
والبعثاديين من المقلد الى ان القدرة غير باقية وشك السيد المرتضى في ذلك
وذهب جماعة من المقلد البصرين الى انها باقية واختار المصنفه **ابن حبان الاول**
تفرعا على القول بانها معنى لانها غير باقية لان البقاء عنده معنى فلا يهزم
بالقدرة لا استحالة قيام المعنى بالمعنى وهو ضعيف لما تقدم واجتج البصر في
بحسن ذم من منع الوديعه وان بعدت ولا يحسن الا والقدرة موجودة فلو كان
باقية وفيه نظر لان العلم بحسن وان تعددت القدرة والقدرة عند من استبها
معنى موجود قبل الفعل بزمان واحد وهي متعلق بالفعل وان كان معدوما
كمتعلق قدرة الله ثم بالفعل حال عدمه ثم لا يزال بتحديد قدرة بعد اخرجه
عند القائلين بانها متعلق بها الى ان تشاؤم الفعل المدخول في الوجود او
يبقى ذلك الى ذلك الوقت عند القائلين بقائها فاذا وجد الفعل استغنى
عنها وعن مقاديرها لانه انما يحتاج اليها في الحوادث وقد حدث المقصد **الثاني**
في التكليف وفيه مسائل **الاول** في شروها قال القول في التكليف من جهة شرا
التكليف العقل والقدرة والعلم بما كلف به وان لم يكن من العلم به **اقول** التكليف

بحث من يجب طاعته على ما فيه مشقة على جهة الابتداء بشرط الاعلام ولشرط
 منها ما هو واجب الى المكلف وهو كونه عالما بما يعنفه الا حال لئلا يكلف
 بالبيع وكونه عالما بمقدار المستحق من الثواب والا لما كان يتعسر فيكون
 فلما وان يكون قادرا على افعال الثواب وان يكون حكيما لا يفعل الشيء ^{بطل}
 بواجب وقد معنى بيان ذلك كله فلما اهل المصم ذكرها دالة من جملة
 شروط التكليف فيها على وجود شرط اخر قد ذكر المهم المشروط بالواجبة
 الى المكلف وهو كونه عالما وقد مر تفسير العقل الذي ضابط التكليف لان
 تكليف من ليس بعالم متع وان يكون قادرا على ما كلف به فاللزم تكليف
 ما لا يطاق وهو قبيح وان يكون عالما بما يكلف به او ممكنا من العلم بالامر
 تكليف ما لا يطاق وانما لم يتقرر على العلم لان الجاهل بالله قد تمكن من العلم
 وهو مكلف به وبها مشروط اخر ذكرناها في كتاب المناهج داخل تحت هذه
 المسئلة **المسئلة الثانية** في ماهية الانسان قال وما يشير اليه الانسان بقوله انا
 هذه البنية والجملة لان الاحكام ترجع اليها والادراك يقع لها والا حال البنية
 قطعه في اطرها وليست شينا في القلب واللام يصح تحريك يد المريض منه
اقول لما ذكر الشيخ التكليف اشار الى ماهية المكلف ما هي وقد اختلف
 الناس في ذلك فالذي اختاره المصنف انه هذه البنية المحصورة والجملة
 المشار اليها وهو الذي يغيره بقوله انا فقلت وهو اختيار السيد المرتضى
 واكثر المعتزلة وذهب الشيخ ابو سهل بن بويه من اصحابنا والمفيد وغيره

الطائفة الى ان يثبت مجرد من مشا واليه بالمس متعلق بهذه البنية تعلق
 العاقل بمسوقة لا تعلق الحال بالحال وهو مذهب محقق الاول واخاره
 مع من المعتزلة وذهب بن الرازي الى ان جزء لا يتجزى في القلب وقال
 جماعة من المتكلمين ان المكلف هي الاجزاء الاصلية في هذا البدن لا ينطبق
 اليها الزيادة والنقصان باقية من اول العمر الى اخره اجمع الشيخ ابو حامد
 بان الاحكام كاللذة والالام والادراك يرجع الى هذه الجملة ولهذا اذا حسنا
 حرارة ادركناها بحس المس واذا فعلنا فعلا مباشرا ظهر في الاطراف هذه
 الاثار انا ما هيته فعل على ان ماهية الانسان هي هذه الجملة ثم ان الشيخ اطلق
 قول ابن الرازي بان ما عدا ذلك الجزء يكون ميتا اذا ماهية الانسان هي
 الادراك وذلك اسارة الى الجزء الذي لا يتجزى فيكون ما عداه ميتا فلا يصح
 من المريض تحريك وفي بعض النسخ والا يصح تحريك يد المريض من وجه
 ان الانسان لو كان عبادة عن الجزء الذي لا يتجزى في القلب لكان فعله
 في اطره مجرد الاحتجاج فكان المريض المؤلف الذي انتهت حاله الى تقدير
 تحريك اليد قادرا اليه قادرا على ان يتحرك في يده التحريك من ذلك الجزء
 الذي لا يتجزى والتالي بكونه لم يقدم مثله واظن ان الثانية اجمع واجبة الاول
 بان العلم بما لا يتقسم غير منقسم فكله غير منقسم وكل جسم او جسماني فهو منقسم
 فالحل ليس احدهما ويعاد منون بالنقطة والوحدة والاعتقاد بالهما غير ساد
 باق في العلم فان لم اتفهم على دليل بان العلم من الاعراض السارية **المسئلة الثالثة**

في بيان حسن التكليف **قال** وفعال الصانع لا بد فيها من الاغراض والا كانت
 عبثا والفرض في التكليف التعريض لنفع عظيم لا يوصل اليه الا ببر اذ يتبع الاستيلاء
 بالتواكب وتكليف المعلوم كنه حسن لاجل التعريض ذكره من قبل ففسره لا من
 الهدم ثم لهذا يحسن منا ان ندعو الى طعام من نفلم امتناعه والى الخبز من نفلم
 من نفلم اياه **اقول** في هذه المسئلة ثلث مباحث **الاولى** في اتصاله ثم معللة بالاعراض
 ولما كان هذا البحث مقدما في بيان حسن التكليف فندبر المعنى وهذا الحكم
 بين المقترلة خلافا للبحر فانه نفلم اتصاله في اتصاله ثم وجوبها موجودة
 على سبيل العيث والاتفاق والمقترلة لا لو اكل فكل لا بقا ونه عرض وغاية
 فهو عيب وسفروا لله ثم من ذلك واجبة الاساعرة بان كل فكل
 لغرض فانزله على نقص ما عليه واستكمال ذلك الغرض وهو ضعيف جدا
 لان الكمال والمقصود خطا في لا يجوز الاستدلال به في المقامات العلمية
 وعلى تقديره فالغرض عندنا هو علمه ثم باشتغال الفعل على المصلحة العائدة الى
 عبده لا اليه ثم **الحث الثاني** في اثبات الغرض في التكليف لا نه فعل من اتصال
 فالغرض لا نه فعل على ما تقدم فنقول ذلك الغرض لا يجوز ان يكون لا فزاد
 ثم غنى فلا بد وان يكون هو التعريض للنفع ولا يجوز هو الله ثم لا نه كالم
 مطلق فيبقى ان يكون عاذا الى العبد ولا يجوز عوده في الدنيا لان العاجل ليس
 الا الا لا فيبقى ان يكون في الآخرة ولا يجوز ان يكون ذلك النفع ما يصح الابتداء
 والا كان توصل التكليف عبثا فنفعل لا يصح الابتداء به وذلك النفع هو الثواب

المقدار

المقادير للعظيم والاحلال الذي لا يقع فعله ابتداء من دون الاستحقاق
 وذلك يقتضي حسن التكليف **الحث الثالث** في حسن تكليف الكافر هذا
 الامامية كافر وبما في المقترلة خلافا للبحر ثم والدليل عليه ان التعريض
 للنفع العظيم موجود في حقه ثم لان الله تعالى عرض المؤمن للنفع فكذلك عرض
 الكافر له بالتكليف فكان حسنا وعلم بعدم ايمانه لا يؤثر في هذا ان كنه فانه
 يحسن منا ان ندعو الى طعام من نفلم امتناعه منه وندعو الى الايمان من
 نفلم انه لا يفعل احتوايا نه نفلم علم انه لا يؤمن فكان تكليفه قبحا والجواب قلنا
 ان العلم صر مؤثر في استحالة التكليف لا يطابق **قال** وقد ذكرنا انه لا يفعل
 الصنيع فلا يجوز منه ان يكلف عباده مالا يطيقونه كما لا يجوز عا طبة الجاد
 والعلم لا يؤثر في العلم بل يتعلق به على ما مر عليه فكل فرض فرض يقتضي
 فرضا في الاذل لو افعه اذ لم يكن كل لكل لا يجوز الا تكليف مالا يطابق
 ولم يقل به احد من العقلاء **اقول** اتفق الامامية والمقترلة كانه الى
 استحالة ان يكلف الله ثم مالا يطابق وخالف فيه المجرة فانهم جوزوه
 لنا ان تكليف مالا يطابق قبيح فانه يقع منا ان تكلفنا لا على نفس المصاحف
 والمعلق الطران في الهواء والعلم بذلك ضروري والله ثم قد بينا انه
 حكم لا يفعل الصنيع فلا يجوز منه ان يكلف مالا يطابق كما لا يجوز عا طبة الجاد
 احتوايا اياه ثم علم من الكافر امر لا يؤمن فلو آمن لنزاعا ب علم بتألف
 جهلا وذلك محاذ المستلزم للبحر واجاب الشيخ عنه بان العلم تابع فلا يؤثر

في المستوع والازل وان يكون الله تعالى قد ذكره ما ذكره مغلطه لان
 علم في الازل ان الكافر يكفر وان ايمان ممكن فلو ان لم ينقلب العلم جهلا
 بل ذلك ايمان على ان الله تعالى قد كان علم في الازل انه قوي من وادي فرض
 فرضته اقصى في الازل فرضا مطا بقا لراذولا ذلك لنم ان يكون
 الله تعالى لا يكلف احدا الا بما لا يطاق لان كل واقع او معدوم معلوم
 والعلم يخرج من المعتدلية وذلك لا يقل به احد **المعضد الحاد بعشر** وفيه
 في الالطاف وفيه مسائل **الاول** في حده **قال** اللطف امر بفعله الله تعالى بالمكلف
 لا امر فيه يعلم عند وقوع الطاعة منه ولا لولا لم يطع **اقول** هذا احد اللطف
 وقد حده قدر بانزله مقرر الى الطاعة ومبعدة عن المعصية ولم يكن له
 حظ في التمكين ولم يبلغ به السيرة الى الالها فالله ليس لطف لان لها
 حظا في التمكين والالها بما في التكليف **صلوات** اللطف وهذا اول من حد
 الشيخ لان قوله يعلم عنده ووقع الطاعة يقتضي ان لا يكون للكافر لطف
 وهذا بطور وقد قسم المعتزلة اللطف الى قسمين احدهما ما يختار عنده
 الطاعة **دفع** وقوى داعية اليها والمفسدة ما يقابل اللطف وهذا على ما
قال اما مقررهما اما ما يختار عندها الفعل **المسألة الثانية** في وجوبه **قال** هو
 واجب الفعل لان عادة التكليف يقتضي اجابه كما تمكّن ولان تركه
 لطف في ترك الطاعة واللطف في المفسدة مفسدة **اقول** اتفق الاما
 والمعتزلة على وجوب اللطف وخالف فيه الجرح لما وجوه الاول ان قاع

والظاهر ان
 من الله تعالى

المكلف

التكليف يقتضي اجابه كما تمكّن والتكليف ثابت فاللطف واجب بما امر
 ان من دعي من الى طعام واراد تناوله ولم يعلم انه لا يقدم عليه الا بفعله
 بفعله الداعي من سياسته او تاديبه فانه متى لم يفعله ذلك كان ناقضا
 لفرضه مبطلا للمراة وجا ربا مجري منعه من تناول كل التكليف اذا علم
 ان مع فعل اللطف يكون العبد ادعى الى ما كلف به ومع تركه يكون اقرب
 من الامتناع فانه متى لم يفعله كان ناقضا لفرضه وهو محذور الثاني ان ترك
 اللطف ففسدة فيكون فله واجبا اما انه مفسدة فلان ترك اللطف
 في ترك الطاعة واللطف في المفسدة مفسدة الثالث العدة على اللطف
 ثابتة والداعي موجود لان الداعي الى الفعل يكون داعيا الى الاية الفعل
 ومتى اجتمعت العدة والداعي وجب الفعل احتجوا بان التكليف يقتضي
 ولا يجب على المتفضل بلوغ النهاية **الثاني** انه لو كان واجبا لعقله
 والثاني يعلم والالايمانوا لم يقدم مثله والمجاوب عن الاول انه لا فرق بين
 التفضل والواجب فان من تفضل بالضيافة وعلم انها لا يتم الا بالاشارة
 فانه متى لم يفعله هذه العقلا لم يفسد بها وعن الثاني ان اللطف لا يجب عنده
 الفعل بل يكون العبد اقرب الى الطاعة **المسألة الثالثة** في ان لا يجوز فعل
 بالبيع **قال** ومن لطيف في فعل قبح لا يحسن تكليفه ودان الامر بين
 امرين متعينين **اقول** اذا قلنا ان الله تعالى علم ان لطف المكلف في فعل
 قبح هل يجوز ان يكلفه لا اختار الشيخ انه لا يجوز لان الامر دائر بين

مستعين على تقدير التكليف فيكون التكليف مستغابا ^{مكلف} ان الله ثم اما ان
 ولا يفعل اللطف فيكون قد حرم لطفه مقدرا عليه والتكليف مع منع
 يتبع او يكلفه يفعل اللطف فيكون قد فعله فعلا ^{اللطف} فبما هو متنع عليه ثم
 في احتمال ان يكلفه ^{المكلف} **المسئلة الرابعة** ان لم يتم لا يحسن منه العقاب عند منع
قال ولولم يفعل القديم لطفه واجبا لم يحسن منه عقاب المكلف لانه ^{لمنع}
 يفسد وكان الضار منسوبا اليه لا الى العبد **القول** ادلم يفعل الله تعالى
 اللطف بالمكلف لم يحسن منه عقابه على ترك ما كلف به لا فانه يبين ان
 اللطف يجري مجرى التمكن كما لا يحسن عقابه مع ترك التمكن فكذا ما قام
 مقامه لان المنع من اللطف حله بالمكلف على المسئلة فيكون وقبحها ^{منسوبا اليه}
 لا الى العبد وكل ذلك في **المسئلة الخامسة** في الاصلح في الدنيا **قال** والاصلح
 واجب في الدنيا اذ لا مانع من تركه بخلافه وانهم تقدم وقبحه ينقص خفيه
 القادره لا لخلال منه ثم بواجب لانه انما يحرم ما ذلك لعلمه بوجوده
 فيه وهكذا نقول في من الطفل البهيمة واهل الجنة منزهون عما ينقص
 وزياده الشهوات فيعبر الى زياده النبي وكان مفسدة من هذا الوجه ^{في الجنة} الشكر
 المتعلق بهذين في وجوده في الثواب والاعراض وهذا الاستبصار
 بميله وايضا فشكره على الاطاف الدنية مشهور وقول ابراهيم واجنبى
 ويحان نصب الاضام معلوم وكيف يحسن من الحكماء العالم ان يمنع
 الانسان الصادي من بحر ملكه او يمنع من السكون والاستقلال ^{لأنه اللطف}

بلاده

بلاده ولقط ما تاتى من جنه والانتفاع بما يلزم من مأكله وغيره ^{الصالح}
 ذلك خزان الدنيا هو بان لا يمنعا **القول** اختلف المكلون في الاصلح في الدنيا
 هل هو واجب على الله ثم ام لا وذلك كما امر اذا علم الله ثم امر ان اعطى ^{يد}
 الف دينار درهم انتفع به وليس فيه مضرة ولا لاحد ولا مفسدة ولا وجب ^{فذهب}
 شيئا او اسحقه الى وجوبه وهو مذهب الفقهاء ^{والحق} القاسم ^{البحر}
 وقال باقي اصحابنا والبريون من المعتزلة والاشاعرة انه لا يجب واجب
 الشيخ بوجوب الاول انه لا مانع من فعله فيجب اذ الداعي وهو عليه ^{بالمعنى}
 الفعل على المصلحة موجودا والصارف وهو وجود البقي منفي فوجب الفعل
 لان العقلاء يعيدون من لم يفعل ذلك بخلافه والله ثم اكرم الاكرمين
 فوجب صدوره عنه الثاني ان حقيقة القادر هو الذي اذا وجدت القدرة
 وتحقق الداعي انتفى الصارف وجب الفعل وقد بينا ان الله ثم قادر
 على كل مقدور وعالم بكل معلوم والصوارف مستغنية فلو لم يتحقق الفعل
 لا تنقص معنى القادر لا يبق لو كان الاصلح واجبا لكان الله ثم علوا ^{واجب}
 لا ثم قادرا على الا يتباهى من المنافع لكل فترافها الله ثم علوا هو القادر
 على الا يذهب منها احابا الشيخ عنه بانه ثم انما يحرم ما ذلك لاشتماله على مفسدة
 لا فعلها فمن وذلك يخرج عن باب الاصلح لا يبق عليه بوجوده مفسدة في ^{في}
 المنافع تاتي في المكلفين فلو فرضنا طفلا خلقه الله ثم في موضع لا يطعم عليه
 مكلف او يهيء لا يطعم عليها احوافا نوجب عليه افاضه الجود عليها ولا مفسدة

فبما لا يحد من المكلفين اجاب الشيخ عنه بان خلق مثل هذا الحيوان لا يقع والا
لزم ما ذكرتم اما ما شئتم من الحيوانات والاطفال فانما لم يجب فاضرة
المجبر عليها الا شئنا ان لا يكون المكلفين لا يتقوا هذا يستقيم في الدنيا
اما الاخرة فلا مفسدة هناك فكان يجب عليه ثم ان يبدى شهورهم ولما كان
وذلك يؤدى الى ما يشاء اجاب الشيخ عنه بان زيادة الشهوة انما يكون
مع زيادة البنية فكان يجب ان يبدى بشهواتهم الى ان يصير احدهم كالحمل العظيم
وذلك منفعة غاية الشكر والحمد فما يوجب الشكر لا يتقوا لو كان الاصل
واجبا لما استحق الله ثم الشكر عليه لا يصير كقضاء الدين اجاب
الشيخ عنه بان التواضع والحياء عندكم مع ذلك انما تشكروا عليها لا يتقوا
انما تشكروا على فعل سبب الثواب وهو الخلق والتكليف اجاب الشيخ عنه
بان مقابلته بمثل ما شئتم لا يخلو من طاعتنا وكفنا وايضا فانما تشكروا تعالى
على الاطاف الدينية مع انها واجبة وبيان الشكر على الاطاف الدينية
انتم شهور بين الناس ولان ابراهيم ثم ما ل الله ثم ان يجنبه وينبى عبادة
الاصنام فقد ما ل الله ثم ان يطف له فيجنبه لكفر ثم ان الشيخ قد تعجب من
عدم القول بالا صلح فقال كيف يحسن من العاقل ان يمنع الانسان العباد
من حجر يملكه لا يقل شرب من او يمنع من السكون والاستلال لملك داره
او ان يلقط ما تاتى من حبه او لا يتفاد بما يلقطه مما ياكله رغبة عنه ولا
ان ملك الله ثم كالمجرى لا ما يتناول الانسان ما ينقصه عليه فكمن

مع
نحو

الحجة المشافرة والشيخ كثيرا لا مثله استطاع ان يبين مسائل اربع في التوحيد
المسألة الاولى ان يكون ثم عالم في الازل قال فكيف من التوحيد غفلنا عنها في
الصانع عالم في لم يزل لا يزل لو تجدد له ذلك لقامت به الحوادث واستحال
ان يحدث العلم الا وهو عالم اقول ذهب هشام بن الحكم من علمائنا على ما نقل
عنه الى ان الله لم يعلم الاشياء المتجددة بعلم متجدد لا اولى وباقي الامامية
على خلاف هذا وانهم عالم في لم يزل واستدل الشيخ بوجوبين الاول انه
لو تجددت هذه الصفة لكان الله ثم محلا للحوادث وقد سلف بطلان الثاني
ان لو تجددت له هذه الصفة لكان عالما قبل حدوثها والثاني بكم فالقديم
بيان الشوط بان العلم احكم الاشياء لا يحد بشئ لبطان المعلوم ولو كان
محدودا لكان فاعلم عالما فاعلم ان كان غير الله ثم لم ان يكون الله ثم
منفعا عن غيره وهو موجود وان كان هو الله ثم كان عالما قبل تجدد العلم
واما مطلق الثاني فلا استحالة الجمع بين التخصيص للمشكلة الثاني فيكون تعالى
قد رآ في الازل قال وقد رآ في لم يزل لا يزل لو تجدد له ذلك لكان منفي
اما هو ولم يزل منه سبق القادمية او غيره ولا بد ان يكون خلقه وكيف خلقه
وهو غير قادر اقول يدل على قدم كونه ثم قد رآ حجاب الاول ان لو لا ذلك
لكان محلا للحوادث وهذا الدليل لظهوره لم يذكره المصنف استغناء بما ذكره
في باب العلم الثاني انما لو تجددت قد رآ في لم يزل في احوالها اما ذاتها او
غيره فان كان ذاتها ما بالاحجاب او بالاختيار لزم سبق القادمية على القادر

فان كان العلم بالاختيار
ذلك ان كان العلم بالاختيار

فاما ان يخلقه ^{قد} هذا خلف وان كان غير كان من خلقه ثم ولنا خلقه بالقدره فلنم سبق
 القادرية على نفسها اذ ان يكون خالقا من غير قدره وهو **المسئلة الثالثة**
 في كون حيا اذ لما قال دحي في الميزل لداخل المعاني **اقول** اذا ثبت كونهم
 قادرا على ما في الاول ثبت كون حيا لان المعنى بالحي هو الذي لا يستحيل
 ان يقدر ويعلم بشيئها يقتضي نفى الاستحالة بالضرورة **المسئلة الرابعة**
 في الجواب عن كلام هشام **قال** وعالم بان العالم معدوم حال عدمه لا يتغير
 لان علمه كذا في حاله المحض منه وعلمه في غيره كذا في اخرى وقد ذهب قوم
 من مشيخوا الى حدوث العلم وذلك فرعا من تكليف المعلوم كغيره وقد
 دللنا على حسنة **اقول** اجتمع هشام بن الحكم على ان علمه ثم متغير ما في العالم
 بعدم العالم وقت عدمه فاذا وجد بان بقي علمه بعد ما كان جهلا تعالى الله
 عن ذلك وان زال وتجدد له علم بعد تضرع العلم اجاب الشيخ بان علمه
 لعدم العالم انما كان مقرا بما ثبت عدمه وعلمه بوجده مفرقا بوقته والعلم
 لم يتغير لان عدم العلم وقت عدمه لم يتغير وكذا الوجه في حاله الوجود
 علم بان العالم معدوم في الوقت الذي قبله الوجود وبعده وكذا البحث
 في الوجود فلا يتغير ونقل الشيخ من هشام انه انما صار الى هذا المنهج لان
 يؤدي الى قبح تكليف الكافر لان من علم الله ثم كفره كيف يحبس منه ان
 يكلف والتكليف واقع بالاجماع والعلم بالكفر قبل ثبوته مستف ما جاب
 الشيخ ابو اسحق ربه بان التكليف حسن وان علم الكفر وقد تقدم **الفصل الثاني**

في اعتراضات الخصوم في التوحيد والعدل والجواب عنها وفي مسائل **المسئلة الاولى**
 في الاعتراض على القدرة والجواب عنه **قال** القول في تتبع اعتراضات مخالفينا
 في التوحيد على طريق الاشارة الجميلة احالهم في العذر عن ابطال الوجوب
 عدم الصدور على ما مع يلزم من ان لا يوجد العالم لا استحالة لعدم القدره واحالهم
 العالم على ما على ما صدر من الوجوب بكم لوجوب صدوره مثلا له بغير كلنا
 فلا بد من تخصيص غيره والكلام فيه كما في الاول والقيح في القادر الا ان
 باستحالة عدم العالم فاسد لان السدود قد صدر على الشيء ولكن المانع صفة
اقول اعلم انا اسد لنا على كونهم قادرا بان لا يكون موجبا لزم عدم العالم
 وهو لا نأبينا حدوثه وود الشيخ عليه مع الاعتراضات السابقة بلسنة
 امولة **الاول** لا يجوز التوثر ان يكون المؤثر موجبا ولا يلزم من قدمه عدم
 العالم لان الاثر كما يعتبر فيه حصول المؤثر يعتبر فيه انتفاع المانع فلا يلزم
 من تحقق المؤثر تحققه ما لم يتحقق المانع فلم لا يجوز ان يكون هناك مانع يمنع
 المؤثر من التاثير في الاول ثم فيما لا يزال يرد ذلك المانع ففعل المؤثر
 وان كان موجبا وحاصل السؤال انهم اعتقدوا عن ابطال الوجوب الجواب
 على المانع المتضمن لا تنفاه الا لزم مع الاجاب والجواب ان المانع في كونه
 قدما يستحيل عدمه ابا يلزم من استحالة التوثر استحالة وجود العالم
 واللازم ما طلب بالضرورة فالمراد **مسئلة الثاني** ان لا يجوز ان يفي في العالم
 وان كان قادرا لكنه ممكن مستند الى علته واجبة لذاتها وهذا السؤال

هو طلب الدليل على نفي الواسطة واجب المقصود به بان العلة الواحدة
قد يقتضي اثنين واكثر فان العلة الواحدة لا ينصرف اثرها في معلول واحد
واذا جاز ان يصدر عنها اكثر من معلول واحد فخصيص المؤثر الواحد
بالصدور ذاتا واحدة دون ما زاد يفتقر الى تخصيص اخر ويستلزم
وهذا الجواب فيه نظر والاقرب في نفي الواسطة ما تقدم **السؤال الثاني** قلوا
لو كان الله قادرا في الازل لا يمكنه ايجاد العالم فيه اذ هو شأن القادر
كمن العالم يستحيل ان يكون ازلها فلا يكون مقدورا واجاب الشيخ بان
لا يستلزم التأثير ولا امكان التأثير الا بحسب الماهية لا بالنظر الى حصول
الاستعداد والتمام بانقضاء الموانع وحصول الشرائط فان مشدودا ازلين
قادر على الشيء وان لم يمكنه حصول المانع كلك الازل المانع من التأثير
فهي مانع من ثبوت القدرة **المسئلة الثانية** في تحقيق معنى كونه مسميا بصيرا
قال وليس مسميا بصيرا بسمع وبصر لان الابصار اتصال الشعاع بسطح
المرئي فلا يعقل الا بالاجسام وتفسيره بان مرئي لا اثر فيه فاحد لا اثر فيها
لمعنى لا يتحقق فيه فلا مجال له على الشاهد بل هو العلم فقط **قول** قد مضى
الحوادث في كونه معنى كونه مسميا بصيرا واعلم ان الاول انكروا ذلك لان
السمع والبصر انما يكون بالالات الحسية وهي مستحيلة في حقهم فلا حيلة
نفوا عنه هاتين الصفتين والمشكلون انفروا في الجواب عن ذلك فقال
قوم ان السمع والبصر وان كانا في حقنا بالالات لكن في حقهم ليس كذلك

كما اننا لو جحدنا لا فيمكنه احيانا فلا يلزم مثل ذلك في حقهم قوله الخ
ان معنى كونه مسميا بصيرا علم بالمسموعات والمبصرات اذا وجدت وهو
المرئي اختاره المقصود به وبطل الاول بان الابصار هو اتصال الشعاع بسطح
المرئي وذلك لا يعقل الا في الاجسام فلا يجوز ان يكون المرجح الامير الى العلم
وبطل الثاني بان كون الواحد منا حيا لا اثر فيه ليس بمقتضى الادراك
اذا قدم الامر امره في ذلك يكون مثله للوجود في نفس المقصود الادراك
فينا الا الحواس وهي متغيرة عنه ثم فلا يجوز لها ان ترقى بما في ذلك مع ان
دليلهم على كونه مسميا بصيرا هو القياس على الشاهد بمشاهدة كونه حيا
لا اثر فيه **المسئلة الثالثة** في تحقيق كونه مسميا بالارادة على قصد
بهم لا مر لا دليل عليه ولا يمكن خلقه الا في محل معارض خلقها في جوارده ومنع
لعدم الشرط بعكس ملهم بالا بطل لانهم نفوا الشرط وعليه ما زاد عليه
قد ثبت فيما مضى من هذا الشيخ انه اسحق في الادادة وانها عبادته
وانت جاعلة منقذة اذلة عليه كصفة المرئي منا لكن اختلفوا في ذهب
قوم الى انها موجهة لا في محل اختاره السيد المرتضى به واكثر اصحابنا
وقال الكلامية انها صفة ذاتية واستدلوا على ثبوتها بالقياس على القصد
الحاصل لنا فان لما كانت ايضا لنا بخير وقوعها وقت وقوعها وقيل
انصرفت الى محض هو القصد والادادة فكذلك ايضا لثبوتها وبطل الشيخ به
ذلك بان اصح الافعال عندكم لا تقع منا الا نتم بحجة تكليف بجمع القياس

على ما لم يثبت اصله فانه لا دليل على جواز التقديم اقلنا خبرتنا اما السيد
فقد استدلل على مذهب بان الاداة لو كانت قد بتر لزم قدم المبدأ ^{للتحقق}
المستقى وهو القدرة والاراعي وان كانت محدثة فان كانت في ذاتها لزم
كونه ثم محلا للحوادث وان كانت في غيره فان كان حيا دمج حكمه اليه
وان كان جامدا لزم وجود الشرط بدون الشرط اعني الحياة فوجب ان يكون
لا في محل وابطال الشيخ الواسطي به ذلك بان خلقها لا في محل معارض
بخلقها في جامد وما ذكرتموه يرجع عليكم بالا بطلان فان ثبت الازالة
لا في محل قول يثبت الشرط ونفي الشرط ^{يعني المحل للمشكلة الثانية}
في ابطال قدم الكلام قال وليس بتقديم الكلام وتقسيم الخضم ذلك الى امر
يحل فيه اذ في غيره وابطال الثاني بوجوب الاشتقاق ثم وك من الاشياء
القائمة بالجم لا اشتقاق كراية الكاخر وغيرها وايضا فالوجوب بطه
عندهم لا يترتب من السمع **اقول** قد بينا في معنى مذهب الاشاعرة
في الكلام وانهم اشقوا معنى قائما بالنفس هو الكلام وزعموا انه قدم وقد
معنى ابطال ذلك واحققت الاشاعرة عليه بان كلامهم اما ان يكون
قائما بذاته ثم يكون قد لا مستحلا للقيام به وان كان قائما بغيره
وجب ان يشق لذلك الغير منه اسم ويكون المسكلم هو ذلك الغير ^{الله}
واصره الشيخ عليه بالمنع من الاشتقاق فان كثيرا من الصفات القائمة
بالجم لا يشق لها لها منه اسم كافعال الوراخ وايضا فاجاب للاشتقاق

عندكم

عندكم بكم لان اللغات عندكم توفيقية ولم يرد الى المتكلمين التوقيف ذلك
والله ثم لا يجب عليه شيء عندكم فبطل كلامكم بالكلية ^{المشكلة الثالثة}
في ابطال دليل الاشاعرة في الرؤية **قال** والوجود في الرؤية بطلان لوجوب
رؤية الرؤية بغيرها وروية الطعام والرائحة وايضا فالوجود مختلف لا في عين
الذات والفوات متساوية وهو مخالف لها ^{الاشاعرة} في اقد بنينا فاسلف مذهب
في كونهم مرتباً ودليلهم عليه من ان الجوهر والعرض يشتركان في صحة الرؤية فلا بد
من ملزمة مشتركة هي الوجود وهو ثابت في حقيقة ثم وابطال الشيخ به ذلك بالنقض
بالرؤية نفسها فانها موجودة ولا تقع رؤيتها وكل الطعام والوراخ ^{وهي} فيها
الحا في المعقولة الثاني والاعيان التي لا يصح الاشارة الحسية اليها وايضا
تختلف لان نفس الذات على ما مر فلا يلزم من كون وجودنا المتساوي ^{للمساواة}
ذواتنا علمه كون وجوده الخالف علمه لذلك الشيء ^{دستور} المشكلة التي في جواب شبهة
المجربة في الحسين والتقي **قال** القول في تتبع اعتراضاتهم في مسائل العلل
الزاهمة في مسئلة تحسين العقل وتفسير الكذب تحليل الشيء بطه لا يترتب لكن
الحسن القرمين ووقع فعل الرعية بحسب رادة الملك وكل العبد مع السيد
لا يطابق ما ذكرناه للوجوب الناصب الزام الخضم إيجاد الجواهر لعل الوجود
المطردة بكم لان عقل قد رتب لا بطلان ولو ملك فن اين ان العلم فيه هو الوجود
دون غيره والعقل بالمشبه ليس بعلية حقيقة بل هو ايقاد حكم ^{الربيع} الرقيق
والزام الخضم لنا في التولد دفعا وجدا باحتمال ما فكان مقدورا بين قادي

الما

يتم لأهلها بمنزلة شخص واحد ويستحيل وقوع الانتقال بها وان قلنا أنه
 والقدرة على إيجاد اللاحقة في اللطف يتم لعدم وقوع الثواب المظم من التكليف
أقول هذه شبهة ردها الشيخ أبو إسحق رده عن الأشاعرة على التحسين
 والقبول وخلق الأفعال واللطف **الشبهة** الأولى على التحسين والقبول لو كان
 الكذب مثلاً فبقا لما تكرر الخلف بالنسبة إلى الأوقات والفروض والمآلات
 فالعدم مثله والشرطية ظاهرة وبيان بطلان الثاني أن الكذب قد يستحسن
 إذا تضمن تخليص النبي أو الولي من هذا الظالم والجواب لا يتم أن الكذب هناك
 حسن بل الحسن هو المقرب إلى الإتيان بضمته مضمرة تعرف اللفظ من ظاهره
 هذا لا يلاحظ السامع قال بعض المحققين ترك الجاء البني فصح والكذب يقع
 في الثاني أضعف مع الشعور بغيره نظراً لأن الموجب إنما هو الله ثم والله تعالى
 إنما يوجب الواجبات المنعك عن جميع محبات المفسدة **الشبهة** الثانية لا استند إلى
 البنا من حيث وقوعها بحسب تصورنا وادعاءنا وهذا ينسحق بالبرهنة فانهم
 ينقلون بحسب قصد الملك كمن الصدمع السيد والجواب ما ذكرتموه لا يطابق
 ما قلنا من لانا أو حبا الفعل عند القصد واللامحى بخلاف الرغبة والعبد فانها لا
 عن قصد الملك والسيد ودواها **الشبهة** الثالثة لو وجدنا الحركة مثلاً
 لا وجدنا الجوهر لأن علم الاستناد إليها هناك إنما هو الوجود وهو حاصل في
 النوع اجاب الشيخ رده بان تعلق القدرة بالحركة لا يملك فيطلب اللاحق لما
 فلم قلتم ان العلم هو الوجود دون غير **الشبهة** الرابعة لو كان الله تعالى

يريد الطاعات كما أن إذا خلف المكلف أن يطيع الله أن شاء الله حاشاً أو لم
 والثاني يتم بالأجرام ولو كان الله مريداً حاشاً لا يحصل الشرط والجواب انه
 ليس تعليقاً حقيقياً بل هو إتيان اليقين وضع عن اعتقادها **الشبهة** الخامسة
 الأفعال الموقلة مستندة إليها لزم اجتماع مؤثرين على اثر واحد الثاني يتم
 فالعدم مثله بان الشرطية ان الجبر الواحد اذا جبره فان حال ما ذهب عنه
 فاما ان تستند الحركة إليها وهو قول بالاجتماع **الاجابة** الى واحد منها دون الآخر
 وهو ترجيح من غير مرجح والجواب ان الحركة قابلة للسنة والضعف فالحركة الحائلة
 بها الحافز من السنة لا يمكن حصولها باحد مما مجموعها هو العلة ولا استبعاد
 في تركيب العلة ويكون الشيطان هنا بمنزلة شخص واحد اذا اثره حركة معينة وحيد
 وقوع الانتقال بها معاً على معنى ان كل واحد علة تأثر في الانتقال الحاصل
 بها وان قلنا استنادها إليها كما نشأ عنه اشارة الى جواب ثان عن هذه
 وتقريره انما يمنع وقوع الانتقال بها لان الحركة شئ واحد فلا يقع لها ما
 من المثال وكل واحد منها له مركزه غير مركز صاحبه فاعلم الى حينه من الجبر
 فكله الآخر البروج لا يتجسماً على اثر **الشبهة** السادسة لا يملك اللطف لو ان
 انما قصد باللطف إيجاد الداعي من المكلف الى فعل الطاعة والله ثم قد علم
 إيجاد الداعي من المكلف الى فعل الطاعة والله ثم قد علم ذلك الداعي
 من غير توسطه فيكون فعله عبثاً والجواب لو قلنا الله ثم قلت الداعي كما ان
 مجبراً فلا يستحق المكلف لمصالحها فهو ينافي التكليف لنا اذا قلنا فلا

المكلف منه المطقة فانه سيقط هذا الحزب والمفضل الثالث عشر في الوعد والوعد
 وفيه مسائل **المسألة الأولى** ان وجوب الثواب والعقاب سمي في القول
 في مسائل الوعد والوعد ليس العقل ما يدل على ثواب ولا عقاب لكثرة
 الحق المسمى لا يستحق العبد بها جزاء على طاعته وان استحق فلا دليل
 على الدوام عقلا ولا عقاب اذ لا يقتضي العقل تعذيب المسمى في الشاهد
 ابدأ **اقول** اختلف المتكلمون في ذلك فذهب جمهور المعتزلة الى ان
 استحقاق الثواب والعقاب عقلي وذهب اخرون الى انه سمعي وهو
 اختيار الشيخ ان استحقاقه واختلافه اليقين في دوامها فقال قوم انه
 عقلي واخرون قالوا انه سمعي اجمع الشيخ على انه لا يجب الثواب عقلا
 بان نعم الله كثيرة فلا يستحق العبد ما اذا المطقة ثوابا ابدى عليها كما ان
 المولى اذا احسن الى عبده بنعم كثيرة حتى امر السيد بفعل العبد ثم طلب عليه
 فعله جزاء فجع عند العقلاء فكذلك صورة التزام اجمع الموحدين للثواب عقلا
 بان الله ثم كلف المثلان فلا يد من منفعته في مقابلتها هو الثواب كما انه اذا
 انزل المنفعة وجب عليه العوض والا لزم الظلم فكذلك اذا لزم المنفعة الى
 والجواب قد بينا ان العبد لا يستحق على سيده شيئا في مقابلته فعلم
 لما امر به ويضع من السيد اياه لا يجب ما انعم الله به ولا يضمن عوض
 واذا وقع الفرق في الشاهد بين التزام المثلان قد انزلها اتفق الا ان
 اجمع على عدم الدوام مع تسليم الاستحقاق لعدم الدليل الدال عليه

وهنا

وهذا يتم بعد ابطال ادلة الخصوم وقد اجمعوا على ان الثواب يستحق
 اذ امره فلو لم يستحق الثواب دائما لكان الثواب الدائم امر هذا العقل من
 المنقطع فكان يصح التكليف لغيره ايضا لان الثاني ان لو كان منقطعا لكان
 الثواب متاملا بانقطاعه وهو يناقض القول بخلوصه عن الالام والجواب عن الاول
 انه مبني على ان التكليف انما يحسن للمتعين للثواب الدائم والالام هو نفس
 النزاع سلمنا لكن الفرق بين الاستحقاق والتفضل ثابت وقد عتذر المتأخر
 الاستحقاق المنقطع على التفضل الدائم ولان الثواب يقاوم المفضل في التحمل
 وزيادة المنافع بخلاف التفضل وعن الثاني ان التام يحصل مع الشعور
 باقطاعه الشعور **واختار الشيخ** على ان العقاب لا يجب دوام
 عقلا فان المسمى في الشاهد لا يجب عقابا ابدى في العقل والانتقام منه دائما
 لا يفي هذا يقتضي وجوب دوام العقاب وانهم يقولون به سمعنا لا نقول
 العقل لا يقتضي به بغيره بل يحسنه فاذا ورد السمع بشيعة وعلم ان الله
 لا يفعل العتيج ثبت حسنة في غيره من السمعيات **المسألة الثانية** في ابطال
 الاجابات قالوا والاجابات باطل لان العقل لا يقتضي محو الاحسان الكثير
 بالامانة القليلة ولا منافات بين الثواب والعقاب ولا ان انتفاء الاثم
 بالاخذ ليس اولى من عكسه وللزم الدور المشتمل لان الطاري ان اجب
 وبقى ادعى الى مخالفة ولا ثم فن يعمل مثقال ذرة خيرا وانه لم يبق
 استحقاق له الا ان شيئا منها اذ لا يقتضي له الا بالالام **باللزام** وجودها حال عدمها

يستحق
 الثواب

لوجوب وجود العلم مع العلول **اقول** اختلف الناس في ذلك فاذن ذهب
 اكثر الامامية وجامعة من المقابلة ابطال الاحاطة قال اكثر المعتزلة بالاحاطة
 ثم اختلفوا فقال ابو علي ان المتأخر محيط المتقدم وبقى وقال ابو هاشم ان
 محيط ويحيط وهذا هو الوازعة اجمع الشيخ رة على ابطال الاحاطة بوجه
 الاول انه يوجب في الشاهد احاطة احسان المحسن دائما بفعله من المعصية
 والعلم بضره في الثاني ان القول بالاحاطة سبى على المناقات بين الثواب
 والعقاب ولا منافات فيها فيبطل القول بالاحاطة وبيان عدم المناقات
 انها اما ان تكون في سببها او في استحقاقها او في استيفائها والكل بطلان
 اما عدم المناقات في سببها فلا يمكن ان تفعل طاعة بعض المحاريج معصية
 البعض الاخر ذمها واحدة واما عدم المناقات في استحقاقها فظن اذلا استحقاقا
 في شئ حتى لشخص واخر عليه حالة واحدة واما عدم المناقات في استيفائها
 فلا مكان الجمع بينها بان يفعله احدها قبل الاخر الثالث ان المعصية الطائفة
 ليست اولى في اقتضاء عدم الثواب السابق من العكس فاما ان لا يتقيا وهو
 المظن او يتقيا معا وهو باطل لما في الرابع انه يلزم منه الدور لان طريان
 الطاري مشروط بوزوال السابق لا سيما لاجتماع الصنفين فلو كان ذوال
 السابق معللا بطريان الطاري لم الدور ويمكن ان يكون مراده بلزوم الدور
 بطلان كل واحد منها لصاحبه يمتنع وجود كل واحد منها حال عدم صاحبه
 المتوقف على وجود صاحبه وذلك في اوقاف اذا استحال توقف وجود

كل واحد

كل واحد من الشيئين على صاحبه للدور كما في جانب عدم الخامس ان الطائفة
 اما ان يزيل الثواب السابق ويتبقى ويتبقى ايضا والقسمان باطلان اما الاول
 فلعله يتم من بطلان متقال ذرة جزايره وانزال الثواب لم يبق العموم ثانيا
 واما الثاني فلا يلزم من اجتماع الوجود وعدم في الاستحقاقين وهو باطل
 ببيان المقصدين لئلا السابق وجود الحادث والمقتضى لئلا الحادث
 وجود السابق الطاري والعلم موجود مع العلول كما حصل الانتفاء لها وجب
 ان يحصل الوجود لها وهو **المسألة الثانية** ان عقاب الفاسق منقطع
 قال والناس من المؤمنين لا يخلد في النار لان ثواب طاعته قد بطل ان يحيط
 وبقا شرع تنقل من الجنة الى النار خلافا للاجماع ولا يمتنع وصف نفسه بانه
 غفور رحيم فلو كانت الصفات مكفرة والكجاء غير مكفرة لبط الوصف فيهم
 فالجمع بين العمومين في الايتين المذكورتين واجب لا بد منه وعمومات المضموم
 ظم لا تنبذ العلم ومعارضتها فانها **اقول** ذهب كثير من اصحابنا الى امية ان
 المؤمن الفاسق لا يخلد في النار قطعا ويجوز ان لا يدخلها اصلا وقالت **الوجه**
 بالحدود اجمع الشيخ ابو اسحق المقم بوجه الاول ان مقتضاها افساد الاحاطة
 والثواب السابق مستحق والعقاب مستحق فلا بد من اتصال الله بامان **ان ثواب**
 ثم يعاقب فهو باطل بالاجماع ويعاقب ثم يثاب وهو المظن الثاني ان الله
 وصف نفسه بالغفور العفو الغفران واجمع المسلمون عليه فاما ان يشب هذا الوصف
 بالنسبة الى الصفات او الى الكبائر والاول بطلانها تقع مكفرة والثاني

اما مع التوبة وهو بكم لان الغفران واجب وبدها وهو المطلوب
ان المؤمنين في قوله ثم نفي العمل مثقال ذرة خير اياه ومن يعمل مثقال
ذرة شرا يره لا بد من العمل بها عملا بالاصل ولا يمكن ذلك الا بافعال
التواب اليه بعد استيفاء ما عليه من العقاب وهو المأمور احيى للمفسر
بعمومات الوعد كقوله ثم ومن يعص الله ورسوله يستعد حروده يدخله
نادا خالدا فيها وقوله ومن يقبل موصفا متعللا بخلافه خالدا فيها الا انها
من الايات والجواب انه لا يبعد التعلق في العمل بل ظاهرة فيه لكن الظاهر
قد نصا الى خلافه لئلا يلدق ببناءه في الآية الاولى على من يصدق
جميع الحدود التي من جعلها الايمان الثاني على من يقبل موصفا لا بغير
وكل ما يذكر من الايات وانهم هي معا وصية بايات الوعد كقوله ان
لا يفران بشرك بربهم ويفرأدون ذلك لمن شاء وقوله ثم وان يك
لذومغفرة للناس على ظلمهم وعلى سيد الخصال وقوله ان الله يغفر الذنوب
جميعا **المسئلة الرابع** في اثبات الشفاعة قال والشفاعة من النبي صرح
في اهل الكبار متحققة لغير القاطع ولو جوب شفاعتنا في النبي لولم يكن
كل ذلك اقول ذهب ما هنا الا ما يثبت الشفاعة للنبي صلى الله عليه
في اسقاط العقاب عن اصحاب الكبار وقال بعض المعتزلة ان شفاعته
هم ليست في اسقاط العقاب بل في زيادة المنافع واجمع الشجرة
بوجوب الاول ما في قوله ثم نفي شفاعته لاهل الكبار من

الثاني لو كانت الشفاعة بما هي في طلب زيادة المنافع ككفا سامين في الجنة
والثاني بطلان الاجماع نكلا المقدم احيى بقبوله ثم ولا يشفعون الا لمن
يقبله ما للظالمين من جهم ولا شفع يطاع والجواب ان المراد الا لمن اراد
من المؤمنين والفاست مؤمن ان اراد في ايمانه وفي الثانية المراد بالظالم
الكافر ولان نفي الشفع المطاع لا يستلزم نفي الجواب لان الله ثم لا يطبع
احدا **المسئلة الخامسة** في وجوب قبول التوبة قال والتوبة لا يجب قبولها
على الله ثم لان الميسر في العرف بحسن قبول توبته وتحسين الاعراض عنه
والاجماع على الامتناع وجوبها ايضا **اقول** اختلفا المتكلمون هنا فقالت
الجمهور ان لا يجب على الله ثم قبول التوبة ويقع منه العقاب لانه فيسقطها
وقالت البغداديون انه يجب قبولها في الجود فلا يحسن بعدها العقاب ويكون
اسقاطه تفضلا وذهب قوم من اصحابنا الى ما صير الى انه يحسن من المكلفين
عقاب التائب واسقاط عقابه تفضلا وهو اختيار الشيخ في اسحاق
واستدل عليه بوجوب الاول انا حكم بحسن قبول التوبة من المستحق المذنب
وبحسن الاعراض عنه تارة اخرى فان من اساء الى غيره بافعال الاساءات
ثم قبل يمتدد اليه فانه لا يجب قبوله الثاني ان الامر محتمل على الله تعالى الى الله
في قبول توبتهم والتضرع اليه فيه ولو كان ذلك واجبا لما حسن فعل ذلك
المسئلة السادسة في ان التوبة واجبة قال والتوبة على العبد واجبة لعقابه
والشرع بوجوبها **اقول** اتفق اصحابنا على وجوب التوبة عن الكبار وهو

الشافعية

المقررات واما الصغار فقد ذهب ابو علي الى انها واجبة عليهم وخالف
 فيها ابو هاشم اماما يدل على وجوب التوبة والعقل والسمع فقولهم ثم فوجا
 الى الله توبة مضوحا اما العقل فلاها وافتقر لغير معلوم او مطلق ووقع الفراء
 واجب فاذا لم يتم الالهيات كانت واجبة والسمع فقولهم ثم فوجا الى الله توبة
 مضوحا واما ما يدل على وجوبها عن الصغيرة فهو الالوية لان ترك التوبة
 امر اراد على المعصية والامر واجب لا يمكن التخلص عنه الا بالتوبة فتكون واجبة
 ولان التوبة على الصبي انما يجب لكونه قضا وهو عام وجبة الى هاشم وهي
 ان التوبة انما يجب دفعا للشر وهو غير حاصل في الصغير بطه لا ما يثبت ان
 وجوبه هو اشتغال الصغيرة على الصبي سواء اشتغل على فله او لا **المسئلة**
 فان التوبة تقع من قبح دون قبح فالوليس من شرطها الذم على جميع الذنوب
 والا لزم لو اذنب ذنبا الى شخص وكسرت قلما ان لا يقبل توبته لم يذكر
 العلم واعتذر من كسره وذلك باطلا **قوله** ذهب طاعة من اصحابنا الائمة
 الى ان التوبة تقع من قبح دون قبح وقال ابو هاشم لا يقع ذنبا من اصحابنا ان
 الشخص منا الى اساء الى غيره بائع الاما ات ثم فعل به ادنى غير كاسر
 قل ثم اعتذر اليه من تلك الاما ات وترك الاعتذار من كسر العلم فان
 يقع اعتذاره ويقبل وفلم يقع التوبة من قبح دون اخر كان الاعتذار
 وعدمه سواء وهو لم قلنا لان اليهودي لو سرق درهم ثم تاب
 عن اليهودية ودون السرقة ما تركه مسلما بالا جماع وجبة له هاشم ان التوبة

عن الصبي انما يقع لكونه قضا وهو يفتق الذم عن كل قبح وجوابه ما تقدم في
 اليهودي **المسئلة** ان المؤمن لا يكفر قال والمؤمن لا يبيع منه الكفر الا اذا
 الى تعدد استيفا الحق منه لا انعقاد الاجماع على ان ينقل لا شين عن اجزى ^{المتفقين}
اقول ذهب الشيخ ابو اسحاق انه الى ان المؤمن لا يبيع منه الكفر والدليل
 عليه انه لو بيع منه الكفر لتعد استيفا الحق منه لا يرايه فيستحق التواب الدائم
 ويكفره العقاب الدائم والاحباط قد اطلناه فلم ندر ان يتعد استيفا الحق
 منه ولا يتعقن بالكلية فراذا من لان الله ثم وعده باسقاط عقابه ^{تعدلا}
 ما نحن فيه فانما يستحيل اسقاط ثوابه **المسئلة** ^{سبعة} في ان الفاسق
 يسمى مؤمنا وبيان ماهية الايمان قال والمؤمن اذا فسق يسمى مؤمنا لان
 الايمان هو المصدق وهو مصدق وليس الطاعات جزء من الايمان
 والا لكان قوله ثم ان الذين امنوا وعملوا الصالحات تكرارا **قوله** ذهب اصحابنا
 الامامية ان المؤمن اذا فسق لا يخرج عن اسم الايمان بل يسمى مؤمنا سقا
 وقال المعتزلة لا يسمى مؤمنا ولا مسلما ولا كافرا بل هو منزلة بين المنزلتين
 وقالت المجاز انما كافرا والدليل على ما قلناه ان الفاسق مصدق بالله ثم
 ورسوله وجميع ما لا يتوقف عليه الاحكام الشرعية والمصدق هو الايمان
 فكان مؤمنا والذي يدل على انه الايمان هو المصدق قلنا هل اللفظة
 وقد نقل في الشرع الى المصدق بالله ثم ورسوله ثم وما علم من جهة ^{وليس}
 فعل الطاعات يخرج من الايمان والا لزم وان يكون قوله ثم ان الذين

امنوا وعلما الصالحات تكبر الا فائدة فيه وهو علم المسئلة ^{شأنه} في اثبات
 الصراط والميزان ومنهما من السمعيات ^{قال} وسائر السمعيات من الصراط
 والميزان وعذاب القبر ومسألة الملكة تيم وتطهير القلب واحوال الصلوات
 امور جائرة يمكن في العقل نبهها وقد ورد السمع به فيجب التصديق لعدم
 المعارضة ^{على الحد} في اعتراضات المحذور على مسائل الوعد والوعيد
^{قال} القول في تتبع اعتراضات المحذور على مسائل الوعد والوعيد
 حسن المدح ابدأ وقياس الثواب عليه قياس من غير جامع والقيام الى الاعمال
 بالقياس واقع لو لم يقد بدوام العقاب بطم بالثبوت عندهم ويلى العقل في العاطف
 واعتصامهم في الاحباط بالوكسرت لغير قلما وتحت ولد من المهلكة بطم
 باحسان الكافر البنا فانهم يذم ويمدح معا ويقتلهم في الشفاعة باعتبار الذر
 في الشفع مع كسقوطها في المنا

فقد لا ان العقل يجرى في الذر وقد ورد به الشرع
 ان السمع في ان
 من الصراط والميزان

اقول هذه اعتراضات قد تصدىح الشيخ ابن اسحاق في التنبها
 والجواب عنها الاول ان العقل يدل على حسن مدح المحل ^{دليله} بل انكذلك المطيعين
 فيبطل قولكم ان العقل لا يدل عليه بيان ان الحسن يحسن بوجه ابد
 فكذا المطيع يحسن دوام ثوابه والحواب ان قياس من غير جامع مع قيام
 الفرق فان مدح الحسن محي واجب على العقل وثواب المطيع يجب
 تأييده عندهم فكيف يحل احدهما على الاخر الثاني قالوا كمال العقل

في دوام

على دوام الثواب فكذلك على دوام العقاب بانه ان لم يكن دائما لزم الاغراء
 بالقياس والاغراء بالقياس يقع بها الاستلزام ان العاصي اذا قدم على المعصية
 وعلم ما فيها من اللذة وعلم انقطاع عقابه في الآخرة كان ذلك باعثا له
 على الاقدام عليها مرة فانه اذا علم ان عقابه دائم فانه يتردد بين ذلك
 الشيخ بوجوب الاول ان النقص بالثبوت عندهم فانهم اذا علم ان الثبوت ^{مستقط}
 للعقاب تقدم على المعصية وانما كان هذا النقص محض ابرام لانهم يوجبون
 على الله قبول الثبوت اما على راي الشيخ ابي اسحاق فلا الثاني ان ليس العقاب
 يمنع العاقل من الاقدام على المعصية فانه قد ترك ما هو اعظم من المعصية
 لذة اذا اشتغلت على تقصيرها واذا كان ذلك زاجرا كان كافيا الثالث
 قالوا لا يجمع المدح والذم معا في حق المؤمن الفاسق فان لو فرضنا ان احسانا
 كسر قدامه ^{عظم} حتى يحقه بذلك اذ ييسر ثم فعل في جسد ذلك احسانا
 بان يحيى من الهلاك او انقذه من ظلم فانه لا يحسن ذمه بكسر ذلك العلم
 بل بعدم في حب هذا الاحسان وذلك يدل على اجتماع الاحباط اجاب
 الشيخ بالمنع من جمع الذم على كسر العلم ولهذا يحسن مناصح الكافر الحسن البنا
 على احسانه وذمه على كفره وذلك يدل على اجتماع المدح والذم الرابع في
 الشفاعة لو انتم استدللتم على ان الشفاعة انما هي في امقاط المضار
 لا في جلب النفع والا لكنا شافعين في النبي ص وهذا غير لازم لان الرتبة
 غيرها مقبرة في الشفاعة بان يكون الشافع اعلى من المستفوع فيه كما في الامر

فلا بد وان يكون الامر على من المأمور اجاب الشيخ به بان الرتبة معتبرة بين
 الامر والمأمور لا بين الامر والمأمور فانه يحسن ان يامر السيد عبده
 بالذهاب الى الاعلى والادنى كل الرتبة في الشفاعة معتبرة بين الشافع و
 المستفوع اليه **المفصل الرابع** عشق النبوت وفيه مسائل **الاول** في جواز البعثة
 قال يجوز ان يعلم الله سبحانه وتعالى ان لنا في بعض الافعال مصالح او مفا
 نبعث الانبياء لتكليف المكلف ذلك **اقول** اتفق العقلاء على جواز بعثة
 الانبياء خلافا للبراهمة والدليل عليه انه يجوز ان يعلم الله سبحانه وتعالى ان لنا
 في بعض الافعال مصالح ومفاسد نحن لا نعلمها فبحسب بعثة الانبياء عليهم السلام
 لتعريف ذلك والعلم بجواز ذلك ضروري احتجوا بان الانبياء انما الانبأوا
 فيه كنهم النبأ في الحج ودعى الحمى والطوائف وغير ذلك من افعال الحج
 وكلها لا فائدة فيه فهو صحيح ولا نهم انما التكليف وهو صحيح والحج من الاراد
 ان لا بد من فائدة اما العلم فهو شرط وهذا الثاني ما بيننا من حسن التكليف
المسئلة الثانية في شرائط المعجز قال وشرائط المعجز ان يكون من فعله جارا **معجز**
 فعله والفرق بين المصدق **اقول** المعجز امر خارج للعادة مفرد بالتحدي
 فالامر يتناول خلقا من المعتاد ومنع المعتاد والخارق للعادة فصل
 يتميز عن غيره والاتقان بالتحدي يتميز عن الكرامات وقد زاد في الحد
 مع عدم المعارضة يتميز عن السحر والسحرة وليس بشئ اذ ذلك ليس
 بخارق للعادة وشرط المعجز ان يكون من فعله ثم اوجاديا محري فصله

ان يكون

بان يكون باهر او ممكن لان المصدق للنبى به بالمعجز هو الله ثم فلا بد وان يكون
 المعجز منسوب اليه وان يظهر في زمان التكليف لان اشراط الساعة يتحقق
 لها عادة ثم مع انها لا تدل على نبى والفرق بين المعجز انما هو المصدق
المسئلة الثالثة في اثبات نبوة محمد قال ومحمد رسول الله ظهور المعجز
 عليه وهو القرآن لا من تحدي وعجز العرب عن معارضة نبوه تحدي به
 في قوله ثم فاقوا بسورة من مثله وعجزوا عن معارضة نبوه
 لانه لو عجزوا عن ثقل وعجزهم عن المعارضة كانه للتعدى دولته وابطال
 امره فلو قدرنا على المعارضة لعارضوا غير القرآن من الايات دليل على صدقه
 كما تشاقق القرد الاخبار عن الغريب في مواضع كثيرة **اقول** اعلم ان نبوة
 نبينا يتوقف على اثبات مقدمات احدها انه ادعى النبوة وذلك معلوم
 بالتواتر لا شك فيه الثانية ظهور القرآن على يده وهو ايضا متواتر الثالثة
 ان القرآن معجز وقد اجمع الشيخ عليه بان المعجزى تحدى به ففعل العرب
 وعجزوا عن معارضة مثله فكون معجزا اما التحدي فلقوله ثم قل لئن جئتكم
 الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم
 لبعض طعنا وقوله ثم فاقوا بالبشر سورة مثله مقتريات وقوله ثم فاقوا بسورة
 من مثله واما المعجز من المعارضة فلا من وعجزوا عن ثقل لانه من الوقائع ^{الظاهرة}
 المشتهرة على اسقاط التكليف الشاقة العلم بالملازمة ضروري لما اتفق
 اللازم اتفق الملزم لا ينفك عن المعارضة لا يدل على تعذرها لاحتمال تركها

المسئلة الثالثة في اثبات نبوة محمد قال ومحمد رسول الله ظهور المعجز عليه وهو القرآن لا من تحدي وعجز العرب عن معارضة نبوه تحدي به في قوله ثم فاقوا بسورة من مثله وعجزوا عن معارضة نبوه لانه لو عجزوا عن ثقل وعجزهم عن المعارضة كانه للتعدى دولته وابطال امره فلو قدرنا على المعارضة لعارضوا غير القرآن من الايات دليل على صدقه كما تشاقق القرد الاخبار عن الغريب في مواضع كثيرة

هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين والجواب عن الاول انما يرجع
 الى حسن الصورة او التقدير في ادغام العقل ان الملكة احسن صوتا من البشري
 وعن الثاني ان الملكة لا يتكلم فلذلك نسبها اليهم ^{سببا} **المسئلة** في الاعتراض
 على النبوة الفصح باستغناء العقل عنها فاسد لان العقل لا يدخل في الاثر الكلي
 ويجوز ان يكون الوحي غير ملك مدفوع با مكان اضطراب النبي به الى انه ملك
 اما ما لعلم او بالعلم والقرآن لا يتبع كون من عند الله لجواز ان يكون الذي
 تلقاه شيطانا لا نرى فيه عيبه دفع ذلك الشيطان ومنعه من الاضلال
 وايضا فالشيطان لا يقدرة على الاخبار عن الغيوب التي تضمنها القرآن وتجوز
 ان يكون النبي من افصح العرب لا يمنع من معارضتها بما تلو او ينادي به وتجوز
 المعارضة وان لم ينقل كما نقر في النص من الامام ليس بشيء لان النص
 نقله اهل التواتر والمعارضه لم ينقلها يهودي ولا نصراني فضلا عن المسلمين
 والعلل في كرامات الاولياء بالتفسير المديعي بكم لانها لا يكون عند الصدي
 لا عند سواه والتمسك بكون الملك روحا لا تأثير في الفصل على
 ما يقتضيه برأيه العقول اقول هذه اعتراضات على النبوة الاول
 اعتراض البراهمة قالوا الانبياء ان جازوا بالعقل فلا حاجة اليهم والافق
 مردود والجواب ان العقل انما يحكم في الامور الكلية النظرية اما الامور
 الجزئية او العملية فانه يحتاج الى معين والانبياء انما اتوا بهذا النوع الاول
 فلا يقع الاستغناء بالعقل عنهم الثاني لم لا يجوز ان يكون الواسط

بينهم

بين الله وبينه غير ملك بان يكون شيطانا فلا يكون ما بلغه حق والجواب
 هذا التجوز مندفع لان قد ثبت انه لم يكن حكيم لا بفعله الصريح وهذا النوع من
 اعظم القبائح فلا يفعله الله تعالى ولا يمكن من روح يعلم النبي به ان الواسطه
 هو الملك اما باضطراب ان يخلق الله فيه علما ضروريا من لك او يجهزات
 فظهر على يده مع الاقران بالروح الثالث لم لا يجوز ان يكون الملحق للقرآن
 شيطانا والجواب عنه بما مر في الثاني من ان الله يجب عليهم ان لا يمكنه فيه
 لما فيه من الاضلال وايضا فالشيطان لا يمكنه الاخبار بالغيوب والقرآن
 قد تضمنه فادفع ما ذكرتموه الرابع لم لا يجوز ان يكون النبي من افصح العرب
 فجهزوا عن معارضته من هذه الحثيثة لا باعتبار كونهم معجزا فانهم لو قد ناسوا
 في الفصاحة لمعارضه والجواب ان هذا لا يمنع من المعارضة بالتمسك بالمعاد
 فانهم وان كان افصح العرب لكن ضربه لقادير يمكن الايمان بمثل سورة او
 بمقاديرها ولما لم يكن كذلك بطل هذا الاحتمال ويؤيده ان الحافظ لكلام العرب
 المطلع عليه يمكن استعمال كلامهم ونظمه على طريقتهم في غاية الفصاحة بخلاف
 القرآن المجيد فان المبالغ في حفظه التالي لر على مر الدهور لا يمكن الايمان
 بمثل نوع الترقق وظهر انه ليس من جنس كلام العرب الخامس يجوز قد عود من
 وان لم ينقل اليها كغيره من الوقائع مثل النص على الامام الذي ينقل الشيعة
 والجواب ان مثل هذه الواقعة الشهيرة يستحيل ان لا ينقل بالتواتر عادة
 والنص على الامام نقله اهل التواتر فان الشيعة على اختلاف طبعاتهم

يقولون خلفا عن سلف النفس على علم بخلاف المعادفة من ان يعقلها هو ردي
 ولا ضار في مع ان يعقلها ما يتوفر في واجبه عليه فضلا عن المسلمين السادس
 قالوا الكرامات باطله والا لزم التنفير عن الانبياء عليهم السلام طساوات
 فيه لم فلا اختصاص لهم بالفضيلة والحجاب المنع من التنفير بذلك ما يجب
 كمال الزهد من حيث ان اتيهم محضون هذه الكرامات نعم لو عتدي
 انسان كاذب ظهرت المعجزة عليه لزم التنفير السابع قالوا الملائكة افضل
 لانهم روحانيون مجردون عن العلائق الجسدية بخلاف الانبياء فانهم اجسام
 كسائر من في دين والجواب ان التجرع غير مقتضى الفضل بالبدنية ولا بالروحانية
 لعدم المسئلة **الثالث** يعنى الاعادة واحكامها الاجزاء بعد الحول تجمع وتوقف
 لاحاد الصادق بذلك واعتداء الحيوان بمثل عباد الامم دون الزائد
 واعاقه المعدم جائرة والام يقع جمع الاجزاء بعد التفرق لعدم الاعراض
 الاول اقول اتفق السليق على عادة الاجزاء خلافا للملاسة واعلم ان
 الاعادة تقع بمعينين احدهما جمع الاجزاء وتاليها بعد تفرقها وانفصالها
 والثاني ايجادها بعد اعدامها وقد استدل الشيخ في عمدة الاعادة بالمعنى
 الاول بان يمكن اذ واجب الوجود لا يترجم على كل معلوم قادر على كل حقيقة
 فيمكن كية الاجزاء فيقصد على تاليها والصادق في اجزائه بذلك بالقرائن يكون
 حقا لا يتوقف على الحيوان بغيره بحيث يصير اجزاء المعتدي بمراد لا
 من اجزاء المعتدي فان عادت الى المعتدي لم يكن اعادة المعتدي

منا

بالمعنى

وبالعكس لا نقول المعتدي له اجزاء اصلية باقية لا يطرأ اليها الزيادة في
 الفقان وكل المعتدي به فاذا اعتدى احدها بالآخر صارت الاجزاء الغزاة
 فواضلة بالنسبة الى المعتدي وان كانت اصولا بالنسبة الى المعتدي بمراد
 اعيد المعتدي لم يعد تلك الاجزاء معتدلة بقاد مع المعتدي بمراد هنا ظهر
 ان مقصود الشيخ في قوله في معنى ان الانسان هو هذه الجمل والبقية هي الاجزاء
 الاصلية لا غير واما الثاني فقد اختلف الناس فيه فذهب قوم الى ان ما صدر
 الحق واخرون الى جوارزه واختاره المصنف واجمع عليه بان امكان الاعادة بال
 الاول مستلزم لا مكافاة بالمعنى الثاني وقد ثبت الملزوم فينبى الملزوم ببيان
 الملازمة ان الانسان ليس هو عبارة عن هذه الاجزاء الاصلية لا غير بالابد
 مع من اعراض كالتأليف والمقدار وغيرها ولا شك في ان تلك الاعراض
 تزول وتعدم فاذا اعيد ذلك الشخص بعينه وجب ان يعاد ذلك العرض
 بعينه فظهر الملزوم ومنهنا اشكال على الشيخ وهو انه قد ذهب الى ان الاعراض
 باقية وان الانسان باق فيقول ان كفى في الشخص المعين العرض المطلق
 بطل الاستلزام والا لزم فنا الانسان عند فنا كل عرض وهو باطل بالفردية
المسئلة الثامنة في بقاء الجوهر قال والجواهر باقية لعل بانها التي كانت
 بالاس لا غير ولا يتغير بالفساد ما يحتاج اليه لعدم الحاجة فلا يتغير الا بالفساد
 اقول اتفق العقلاء على بقاء الجوهر الا ما حل من النظام فانه نقل عنه انها لا تبقى
 وقيل ان مقصوده انها ممكنة في لا تبقى بذاتها الا بالفاعل فتوهم انما لم

عدم بقائها مع وهو حسن والدليل على بقائها اننا نفعل بالفرقة انما الذين
كنا موجودين بالأمس وذلك يدل على البقاء وقوله ولا ينبغي بانفسنا ما يحتاج
اليه لعدم الحاجة ماثرة الى ابطال مذهب النظام فان نقل عن ان الجسم يحتاج
الى العرض فاذ لم يخلق الله ثم العرض انفتحت الاجسام والدليل على بطلان
ان الجسم لا يحتاج الى العرض مع ان العرض يحتاج اليه لزم الدور وان ثبت
ان لا ينبغي بانفسنا ما يحتاج اليه ولا بالفاعل كما ذهب اليه بعضهم لان فعل
الفاعل هو الايجاد وجب ان يكون انفسا به بطرمان الصد وهو الفاعل الذي
يوجد لا في محل كما ذهب اليه الشايع وهو ضعف المسئلة الشك في الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر قال جل منصف في الامر بالمعروف واجب وكله النهي
من شرط وجوب النهي ان لا يغلب في طرف المنكر مفسدة تلزم من الانتكاح
اقول اتفق المسلمون على ان الامر بالمعروف الواجب والنهي عن المنكر واجب
سمعا واخفا وان وجوبهما عقلا فذهب اليه قوم وخالف فيه اخرون
ومحمد الفريقيين ذكرناهما في كتاب المناهج اما المعروف المنسوب فان الامر
منسوب ومن شرط الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ان يعلم الامر والنهي
بكون المعروف معروفا والمنكر منكرا وان يكون المعروف ما يستقيم والمنكر
ما يترك لان الامر والنهي بعد الوقوع حيث وان يجوز تأخير الانتكاح
وان يغلب على الطرف انفسا مفسدة وذلك كله ظاهر المسئلة الشك في الاجابة
قال والاجل هو الوقت والميت يموت باجله وليس كل محمول تقبل

والا كان الملك لو قتل اهل بلدة في يوم واحد فان حياته واجبة وهو خرق
للعادة **اقول** الاجل في اللغة هو الوقت فاجل الذين هو وقت وجوب انفس
واجل الحيوة هو الوقت الذي علم الله ثم وقوع الحيوة فيه واجل الموت هو الذي
علم الله ثم وقوعه فيه فليت يموت باجله يعني ان الله ثم علم ان يموت في الوقت
الذي مات فيه فمات اما المقول هو قيل باجله فان اريد ان يقتل في الوقت
الذي علم الله ثم فيه بطلان حياته فهو كذا ولو اريد ان يقتل لعاش او مات لكان
اختاره المصنف منهم كوقتي لعاش قطعا ومنهم من يجوز عليه الامر ان اجمع
على القطع بجملة البعض ان ملكا لو قتل اهل بلدة فانا حكم بانزولهم يقتلهم لعاش
لانهم لو اذ ذلك لم خرق العادة اذ من السجدة عادة موت اهل تلك البلدة
في يوم واحد وخرق العادة لا يجوز الا في زمان الرسالة **المسئلة الحادية عشر**
في الاسعار قال والسعر تقدير الجهد البدل وهو من الله ثم عند الافعال
لما لا يتبع وماعند الافعال القيمة **اقول** السعر هو تقدير البدل فيما يباع به الشيء
وهو على ضربين رخص وغلاء رخص هو نقصان السعر عن المقدار المعتاد
مع اتحاد الوقت والمكان والغلاء هو زيادة السعر عن المعتاد مع اتحاد الوقت
والمكان وقد نسبنا الى الله ثم الى العبد رخص يكون من الله ثم لفظ اسباب
كما كثيرا لا متعة وتقلل هذا الناس فيها او يقلل قدرهم والغلاء يكون منه
ثم بان عكس الحال فيه ويكون الرخص من الناس بان يطلب السلطان
الا متعة الى بلدة يفرق فيها الغلاء يكون منهم بان يفعلوا العكس **المسئلة الثانية**

في الارزاق قال والرزق ما مع ان يتفقد به وجايز ان ياكل الانسان رزق
 غيره كما ياكل مال الغير وليس الرزق مالا فقط بل يكون حياة وولدا الى
 غير ذلك اقول الرزق حده عند العدمية انه ما مع ان يتفقد به وليس له
 المنع منه وهو مشترك بين الاتباع بالمال والولد والحياة وغير ذلك فيجب
 التحديد وقول المعص ما مع ان يتفقد به يعني بذلك ما مع عقلا وشرعا
 يخرج عنه الحرام فانه ليس برزق لانهم امر بالانفاق منه ولا استبعاد
 في ان ياكل قال فيهم **المسئلة الثالثة** في بيان عصية الانبياء قال والقول
 في بيان عصية الانبياء والرد على مخالفي الملة اجمع العصية لطف يمنع من
 اختصاص الخطاء ولا يمنع على وجه القهر والا لم يكن المعصوم مثا باوجبه
 الانبياء اهم لو لم يكونوا معصومين لادعي الى الشفيع عن قول ابي الحسن
 وذلك ما عداوه المعجزة لانه اقول ذهب الامامية الى ان الانبياء معصومون
 قبل البشارة وبعدها عن الصفات عداوسهوا وعن الكائنات كذا قالهم
 جميع الفرق اما المعتزلة فذهب اكثرهم الى عصيتهم عن الكائنات وتعد الصفات
 وجوزوا عليهم الصفات سوا ومنهم من جوز صدورها عنهم عداوسه
 المة المعجزة من اجاز الكائنات هم المحشون والاشعيرة منهم جوزوا تعدد
 الصفات والخارج جوزوا عليهم الكثرة قبل الخوض في ذلك لا بد من
 عن العصية ما هي فنقول ذهب قوم الى ان المعصوم هو الذي لا يمكنه
 الاتيان بالمعاصي بان يكون محصيا بكنهية بدنية او نفسانية تفقد

الاقدام كما ذهب اليه بعضهم او يكونا ذرا على الطاعة لا غيرا وصرفا ^{المعصية} ودر على
 كما اختاره ابو الحسن الاشعري وهذه الاقوال مشبهة في سلب العقدة
 والحق خلافه والارم ان لا يكون المعصوم مثا با على ترك القبايح والتألي بكم
 اجاعا فالمعصوم مثله فاذن وجب ان تفسر العصية بغير ذلك والاقرب ما اختار
 الشيخ ابو اسحاق انه وهي لها عبادته من لطف بفعلة الله ثم بالكلية لا يكون
 له معه دواعي الى المعصية والى ترك الطاعة مع قدرته عليها اذا ثبت هذا فنقول
 الدليل على عصية الانبياء انه لو وقع الخطاء لزم الشفيع عن احوالهم والتألي بالطلب
 والارم نقض الفرض من المعصية فالمعصوم مثله لان المعجزة دالة على صدق ما يتألي
 فلو صدر الذنب عنهم لطلت دالة المعجزة على ما دلت عليه ولا يمكن ان يكون
 لهم واليهي لهم عن ذلك والتألي بكم فالمعصوم مثله **المسئلة الرابعة** في الرد على
 اليهود قال وما يري اليهود من استحالة النسخ بكم لجواز تغير المصلحة كما في الرعي
 وعليه يخرج قولهم ان لم يكن السبب مصلحة كان الامر به يتجاوز ان كان مصلحة
 كان النبي عنه يتجاوز ان في التوبة او امر كثيرة منسوخة وادعاهم ان موسى
 انما خاف النبيين بكم لانهم لا توارثهم كادته تحت نصر على ان الفاظ التائب لا تدل
 على الدوام كعصية دم الضمير والعبد المتيقن اقول اعلم ان اليهود لم يتوا مذهبهم
 على ابطال النسخ قالوا ان النسخ بكم فنبوة محمد ص غير ثابتة والملازمة فيها
 وبيان ثبوت مقدم ان المأمور ان كان فتناء المصلحة استحالة النبي عنه لا لا
 استحالة الامر به والجواب ان المصالح لا تتغير بتغير الاوقات والمكلفين وادعاهم

كان جازا ان يكون الما موصفا المصلحة في وقت دون اخر ككف دون اخر
 فجاز الفسخ والتخصيص كما في حق المريض يكون الدواء مصلحة في وقت دون اخر
 ومن هذا يظهر الجواب عن قولهم المتك بالسيب ان كان مصلحة كان الهني
 عنه فيجوز ان كان مصلحة كان الامر به مباحا وما يبطل قولهم ما ورد في شرعهم
 من الفسخ فان الجمع بين الاختيار كان مباحا في شرع يعقوب ثم حرمه موسى ثم
 وغير ذلك من الاحكام لا واصل موسى ثم انا خاتم النبيين قالوا تسكوا بالسيب
 ابدأ وذلك يدل على شرعية الجواب عن الاول بالبلغ من ذلك فان ادعى التواتر
 في فعله متفقا او اتهم فان تحت انصار استقامتهم وعن الثاني ان ذلك انهم بان لفظ
 التايد لا يدل على الدوام قطعا فان فرق وددت الفاظ التايد ولم يرد بها الدوام
 كما جاء في التواتر ان الله ثم قال لنوح عند خروجه من الفلك - اني جعلت كل
 دابة حرة ما كلاك ولد ذريتك والملت ذلك لكم كنبات العشب ابداما خلا
 الدم فلا تأكلوه ثم حرم على لسان موسى ثم كثر من الحيوان وجاء فيها قريوا الى
 كل يوم خروفين خروف غدة وخروف عشيرة بين المقارب قربا ناديا
 لاحقا بكم ثم انقطع ذلك الدوام وقال ايضا في كل موضع كل عبد خدم ستين
 اعر من عليه العتق فان لم يقبل ثقت اذ نرد يستخدم ابدافه ذلك من الاحكام
 وان كان ذلك فلم لا يجوز ان يكون المراد ذلك مع ثبوت النقل ^{عشيرة} **المسئلة الخامسة**
 في الرد على الضاري قال وادعاء المضاري انهم فلا شرط لها ان كانت
 كالمحاني فقد بطلت وان كانت عين الذات هو متناقص اقول المستحيلون

لم يحصلوا احكام الضاري لا اضطرار اذ لا حصول لهم فانهم يقولون البادي سيجاء
 وتجرهم واحد ثلثة اية ثم اقوم الاب واقوم الابن واقوم روح القدس
 فذهبهم ان الاله واحد ثلثة وذلك غير معقول واضطراروا في معنى الاله اية
 ويخلص من اقوالهم ان اقوم الاب واقوم الوجود وان اقوم الابن واقوم
 العلم وان اقوم روح القدس واقوم الحيوة وهؤلاء اشواذوا ثلثة
 هو بطلانهم بما مر من ان الاله واحد وان ارادوا بذلك الصفات والها زائدة
 على الذات فهو رطب الاشاعرة وقد مضى بطلانهم وان عنوانهم احكامهم
 احوالا فتدلسف بطلانهم وان عنوانهم شيئا اخر فلا بد من بيان راصطهم
 في هذا الباب عظيم **المسئلة السادسة** في الرد على المنجهين قال وقول ^{المنجهين}
 يبطلهم قدم الصانع واشترطا اختيارا وبلز علمهم ان لا يستقر الفعل على حال
 من الاحوال وقول اهل الطبيعة يبطل بمثل ذلك **اقول** خلف قول المنجهين
 على قسمين احدهما قول من قال ان الكواكب السيارة السبعة حرة فثارة والاني
 قول من قال انها موجبة والقولان باطلان اما الاول فلانها اجسام محدثة
 فلا تكون الحرة ولا لها محتمل الى مختلف غير جسم فلا بد من القول بالصانع والما
 الثاني بطلان الكواكب المعنى لها كما لم يخرج مثلا اذ كان مقتضا للموجب
 لزوم دوام وقوع الهيج والبرج في العالم وان لا تستقر افلاكهم على حال من الاحوال
 ولما كان ذلك باطلا كان ما ذكره باطلا واما القائلون بالطالع الذين
 يستدلون الافعال الى مجرى الطبيعة فيبطل قولهم بمثل ذلك ايضا فان

الطبيعة قوة حسانية وكل جسم محووظ وكل قوة حادثة فيه هي محووظة تقتصر على
 محدث غير طبعه والالزم التسلسل فلا بد من القول بالصانع سبحانه وتعالى
المسألة الثالثة عشرة في ابطال قول الثورية قال وقول الثورية فاسد فيكون
 وقد انزلوا اعتقاد الحافى وميز ذلك **اقول** ذهب الثورية الى ان المذهب في العالم
 هو النور والظلمة وانما امتزجا بعد امتزاجها فحدث هذا العالم وهذا القول يطم
 لاهما اما احسان او عريان وعلى التعديرين فيها محدثان فلا بد من صانع منهما
 واعلم انهم اسندوا الحجر الى النور والشر الى الظلمة وخالوا ان يفضل النور
 شرا والظلمة خيرا لانهم الشيخ ابو اسحاق ذه وفيه من المتكلمين اعتداد
 الحافى فانه حسن وان كان صادرا من النور وهو لم يحسن كان فيجاءوا
 وهو يافض فيهم وميز ذلك من الاولات لمحصل الحجر من الظلمة احيانا
المسألة الثامنة عشرة في الرد على الجوس قال وقول الجوس يطم بمثل ذلك
اقول ذهب الجوس الى ان الحجر واقع من الله ثم وان الشرا وقع من الشيطان
 واختلفوا في قدم وحدثة فقال بعضهم انهم قدم وقال آخرون انه جاء من قوة
 الله ثم هي ان قال كيف يكون حال لو ادعى من يري قول الشيطان من هذه
 الفكرة ثم تناوبا واصطلا وجلا سيف المنازعة عند القرابة وهذا كلام
 في ما يراه السخافة ثم يقول الشيطان شرفه صدر عن صانعهم فلهذا مطلقا
المسألة التاسعة في الرد على عباد الاصنام قال وقول عبدة الاصنام
 يبطل بطريقين فعلمها **اقول** ان هذا المذهب في ما يراه السخافة من حلول الا
 الحرة فانها محووظة وتكون خالقة ولا حسابان عاقل يتولى

ذلك وقد نقل عن بعضهم ان الاصنام انما تفرق بها لانها على شكل الوشط
 بين العالم وبين الله ثم من ملك او كوكب هذا المذهب سلبا ايضا لا يعطاهم
 مستحقا فاعلم بالضرورة انها لا تعلم شيئا ولا تفهم شيئا والله ثم والفرق بين
 الى الكعبة والحجر وتوجههم الى الاصنام ظاهرة فافسد الله ثم لا الموجهة
 بخلافهم **المسألة العشر** في الرد على الغلاة قال وقول الغلاة
 يبطل صلبة سخا للكون لا يرى ثم حبا ومعجزات امير المؤمنين معا رضي
 بمعجزات موسى وعيسى **اقول** الغلاة افرؤا على الحوال منهم من جعل المؤمنين
 على بن ابي طالب لها حقيقة ومنهم من قال انه نبي وهذه الاقوال باطلة فانا
 قد بينا ان الله ثم ليس بحكيم وانما يجعل عليه حلول الاغاد باطل بانفسه
 وقد بينا ان محمدا ثم خاتم الانبياء يبطل قولهم حجة والسبب غلطهم شاهد
 من معجزاته وذلك لا يدل على اقوالهم لصدد واما ما من الانبياء المنقذين
 كوسى وعيسى المفضل الخامس عشر في الامامة وفيه مسائل **المسألة الاولى**
 فانما واجبه قال الامامة واجبة عقلا لانهما لطف بقرينة الطاعة
 وتبعد عن المعصية ويحل حال الخلق مع عهدها وقد ذكر اصحابنا فيها وجوها
 او شارة الى الصنائع وتميز الاغذية من السموم وغير ذلك وواجبها ايضا
 لقول الله والسارق والسارق فاقطعوا ايديها والامر بالشئ امرنا لانهم ذلك
 الاية ولقوله الامنة من قرشي وهو لازم واجماع الصحابة حجة على ذلك **اقول**
 ذهب الامامية الى ان الامامة واجبة عقلا وسمعا وهو مذهب الكعبي والحن

الروح وجماعة من العقلة وذهب جمهور العقلة ولا شاعر الى الخواجة سقا
 ولجميع الشيخ على وجوبها عقلا باقيا للطف واللفظ واجب فالامامة واجبة ببيان
 الخواجة من الطاعة وتبعده عن العصية فاننا نعلم بالضرورة ان الناس اذا كان لهم
 فاهر ينصف الظلم من الظالم ويدعمهم عن المعاصي وياسرهم بالطاعات فان الناس يكونون
 من الطاعة اقرب ومن المعاصي بعد واما الكبرى فقد تقدمت وهذا البرهان فطعي و
 الشكوك عليه ضعيفة ابطالناها في كتاب المناهج وقد ذكرنا احوالنا في وجوبها
 وجوها اخر منها انه ينبغي على النظر ومنها انه ينبغي على دفع الشبهات الخفية
 الاعتدال به كتناول وتعميقها وبعض العقل يحصل القدماء ومنها انه يرشد
 الى الصواب الحقيقية ومنها انه يرشد الى السموم القاتلة وغيرها ذلك من القوائد واما وجوبها
 سمعنا في العلم وجوبه احد هاتين السارفين والسارفة فاقطعوا ايديهم انما
 نعلم بقطع يد السارق وليس الشك في ذلك مجموع الامنة بالانفاق بل الامام فقد امرنا
 بما لا يتم الا بصلي الامام ولا امر بالشك في امرها الا يتم ذلك الشيء اليه فيكون نصيبه حيا
 الثاني قوله الامنة من فريش وهو ان كان في صيغته الخبي لان المقصود به الا
 اعجب كون الامام من فريش وهذا الرام واما نصيبه حقيقة ويحصل ان يكون
 قول المص وهو الرام الى الخبر فان رايه ضعيف عند المص فلا احتياج به الى
 الخصوم القائلين بعدم وجوب الامانة كضرب الاصم الثالث اجماع الصحابة
 على ذلك فانهم لم يخرج من نصب امام ولو لم يكن واجبة لاختوابه في بعض الاوقات
 المسئلة الثانية في وجوب العصمة قال ولوجب الامام عصمة والا كانت عملة

الحاجة اليه فيه فيؤدي الى التسلل وايضا في امور من بطاعته فلو ان
 لتنافي القول فلا بد من عصمته ولانه امام والامام من يفعل الشيء لاجله و
 الاحسان اليهود والنصارى ائمة لنا ويستقبل المعبد بانبياء غير المعصوم
 ولان ائمة مختلفة في الاحكام فلا بد من عصمة يقطع اختلافهم ويظهر في ثباته
 العلم ولان اوله غيره بطريق من الرأى والخبر المفرد فلا بد من اثباته ولان ائمة
 اما ان تحفظ بالامانة اوبه والامانة يجوز خطاؤها والام لا يجوز ان يقول الا
 لا رجعوا بعد كذا ولا قوله فان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم فلا بد منه ولا
 خصا به الرسول بحقيقة في الامام من كونه بولي ولا بولي وبغيره ولا بغيره الى غيره
 فوجب عصمته كعصمة **اقول** ذهب اصحابنا الامامية رحمهم الله الى وجوب
 عصمة الامام وهو قول الاسما علية خلا فالجميع الفرق لنا وجوه الاول انه لو لم يكن
 الامام معصوما لزم التسلسل واللام بطرفا للزوم مثله بيان الملازمة انا قد بينا
 ان علة الحاجة الى الامام هي جواز الخطاء فلو كانت هذه العلة موجودة في الامام
 لزم احتياجه الى امام اخر وذلك عين الشك الثاني انا ما مودون بطاعة الامام
 بالاجماع ولقولهم اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فلو لم يعصم
 لزم التناقض لثبوت النهي عن العصية مع الامر بطاعته واللام بطرفا للزوم مثله
 وهو عدم العصمة الثالث انه امام والامام من يفعل الشيء لاجله انه فعلة لا
 من يفعل مثل فعله مطلقا ولا كانت اليهود والنصارى ائمة لنا في كبريهم والامام
 وذلك بطلان الانفاق واذا كان كذلك ثبت انا ما مودون بانبايعه وبيان يفعل مثل

فعله الحق لا امامه فبحكم ان يكون معصوما لان لا مباح غير العصوم فيجوز ان يامره
على الخطا الرابع انما مكفون في كل واقعة باثبات الحق فيها والناس مختلفون ولا يجوز ان
يكون الحق مع كل واحد منهم لاستحالة حقيقتهم لبعض فلا بد وان يكون بعضهم حقا
واثباته بشارع العلم قصد فيه وعو العصوم ليس كذا فوجب ان يكون معصوما لئلا
ان الاحكام الشرعية غير بدعيه ولا يستقل العقل باذراك الكل منها فلا بد من ادلة
ترشد اليها والاراء بطول وقوع الخلاف فيها واقادته الظاهر وهو منهى ولا يقال اكثر
الصحة على ابطاله وبذلك الحق الواحد والشارع مفعول في اكثر الاحكام فلا بد من معصوم
الذي يعلم الحكم بقوله السادس ان الشريعة غير مختصة بالقرن الاول بالاجماع لا على
ثابتة في حق المكلفين الى يوم القيمة فلا بد لها من حافظ ولا يجوز ان يكون هو الله
لوقوع النزاع وعدم احاطته بجميع الاحكام ولا الستة لذلك ايضا لوقوع الاجماع
على ذلك ولا مجموع الامه تجوز الخطا على كل واحد منهم فاذا خلوا عن العصوم فيكون
الكل كذلك ولانه قال ان لا يرجعوا بعد كفايا وذلك في الجميع فيجب تصور خطا
عليهم ولا يمكن التفتي فيهما ولقوله في فان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم وذلك
خطا للجميع ولو كان المجموع معصوما لاسيما ذلك فلم يبق الحافظ الا الامام واعنا
يكون حافظا لو كان معصوما والاحراز وقوع الخطا في الشريعة السابع ان خصا به الرسول
مخففة في الامام من كونه يولي ولا يولي ولا يعزل ولا يعزل وغير ذلك فثبت فيه
احكامه فيكون معصوما كصحة لا يوق هذا قياس وانتم منعم من العمل لا انا
نقول لا غم فباس واعا هو اثبات حكم لجزئي لثبوته للكل اذ قد ثبت ان المنول

لوعينه الذي فيه المضامين المذكورة فيجب ان يكون صونا لافعاله عن الخطا كما في
حق النبي والامام هذه الصفات فثبت فيه الحكم المسئل الثالث في باقي
صفات الامام قال ووجب في الامام انه افضل بالعلم والشجاعة والزهدي فثبت
تقديم الفضول على الفاضل ووجب ان لا يشذ عنه شيء من احكام الشريعة
لغيره كمنع نصب وزير لا يطلع باعباء الوزارة والظن ليس بشيء والاحراز ان
يولي البقال وزير للملكة **اقول** ذهب الامام الى ان الامام يجب ان يكون
افضل من عبئه في العلم والشجاعة والزهدي فان الاحكام والاعتقادات منوطه
بالعلم وبقاء الاعتقاد والسياسة ولا تنصاف منوطه بالشجاعة وطريق الجاه
منوطه بالزهدي فيجب ان يكون الامام افضل من عبئه فيها لانه العلم بالشرع فيجب
تقديم الفضول على الفاضل واليه اشارت في قوله ان يملك الحق اخوان يسبح
امن لا يملك الا ان يهدي في الحكم كيف يحكمون ويجب في الامام ان لا يشذ عنه
شيء من احكام الشريعة ولا يطرأ عليه خلافا فيها لغيره كما يفتح في الشاهد
نصب وزير لا يقوم باعباء الوزارة لا يلقى الثمن من المعرفة بالنعم كاف في
ذلك لانا منع ذلك ولما يفتح في الشاهد ان يولي البقال وشبهه الوزارة
وان كان متمكنا من العلم بما يحتاج اليه المسئل الرابع في وجوب اللغو
قال وجوب اللغو الشرطي الحق محققه لا بد من اثباته بالنوازل العري
العلم بالاصابة لا يكفي لفهمه الاعتناء بالشاهد والافضل خفيته ايضا
لوجوب المساواة ثم النظر وهذا يظهر في كثرة الثواب ظهورا بينا وبسند

عليه امتناع النقص وحفظه لو زاد ثوابا من رتبته عليه لان الامامة ركن عظيم ^{الصلوة}
 وغيرها فكلم يثبت ذلك الا بالنقص فكلم هنا **اقول** ذهب الامام بن محمد رحمه الله الى
 طرفي الامامة هو النقص لا غير وقالت الرتبة الطرفي اما النقص والقيام والبقاء الى
 نفسه وقالت العباسية طرفي الامامة الارث وباقى الجمهور قالوا الطرفي النقص
 او الاضمار **واعلم** ان النقص قد يكون بان ينقص النبي عليه كانه نص على اعيان او بان
 ينقص الامام المعصوم عليه كانه في الامة عليهم اويان بفعل الله تعالى في غير اعدائه كما
 ظهر لزيد العابدين وغيره من الامة لنا وجوه احد هاتين الامام يجب ان يكون
 معصوما فيجب ان يكون منصوحا اما الفدنة الاولى فقد تقدم بياها واما الفدنة
 الثانية فلان العصمة من امور الباطنية والاشياء الخفية التي لا يمكن الاطلاع عليها
 فلو لم يجب للنص اتم التكليف بالاطلاق لا يفي لم لا يجوز ان يكون الله تعالى يفيض النصوص
 الباطنية بالاعتماد على المعصوم لا نقول اختيارا مع علم الله تعالى لا يخرج التكليف
 عن القبح فان تكليف ما لا دليل عليه ولا امانة مبررة للتكليف فيجب ولا يخرج عن
 القبح العلم بوقوع ما هو المتعارف بالاتفاق فان التكليف يقتضي دليل مبرر قبل الفعل
 بخلاف ما له الصفة المطلوبة وعلمه بعد وقوع الفعل بالصفة غير مقيدة بعد
 الخلق بعد وقوع الفعل في الخبر وانما يحتاج قبل الفعل الثاني ان الامام قد بينا
 انه يجب ان يكون افضل من رتبته والافضل من الامور الخفية لانه انما نقول
 على الله ويجب ان يكون ظاهر الامام افضل من ظاهر غيره ويجب ان يكون باطنه
 مساويا لظاهره لانه معصوم ولا يغيره لو كان باطنه افضل من باطنه لكان اكثر

ثواباته وذلك بوجوب النقص عن الامام الثالث ان الامامة ركن عظيم من اركان الدين
 وصوله فيجب ان يثبت بالنقص لان ما هو دونها كالصلوة والزكاة ثابت بالنقص ^{ثباتا}
 بالنقص وفي **المسئلة الخامسة** في جواب اعتراضات علم المتقدم **قال**
 القول في تتبع اعتراضات مخالفينا في وجوب الامامة والعصمة والفتح لعين الامامة
 والارادهم ايجاز ظهوره بط لوجود الطرفين كافلناه في المعرفة والارادهم وجود ائمة
 منعد كبط لاننا نكتفي بخلفائه الذين يرجعون اليه وفيما غيرهما فاما
 لا يصح لانه لا يعمل العصمة الا بالعصمة وكلامنا في رتبته غير معصومين وتقبل
 امتناع جريان العصمة فاسد لانها ما يخرج عنها كالكتاب لا سيما عندنا وحدها
 امير المؤمنين الى النبي لم يكن لامتناع من القبح بل لتعليم الاحكام والنسك
 بان الحد ودرمان الغيبة اما ان لا يشفق فيحتاج الى ظهوره او يشفق وهو
 نسخ للشيء ببط لان الحد وثابته فيجوز مستحبه فان ادرك ظهوره
 استوفاه ولا فائدة في الامور الخفية والافتداء بنوابه في الاطراف
 السعيدة لا يوجب عصمتهم لان الافتداء به ما كان لاجل فعلهم ولهذا افتدوا
 بامامهم واختلف الشيعه كان لعين الامام فالجمعوا عليه خوفا وما
 اختلفوا فيه رجعتا فيه الى اصله وما بدى من اختلاف قول امير المؤمنين
 دعاوى احاد فاسدة وقد تكلم اصحابنا عليهم في كثيرهم والنسك بوقوع
 البعد عن الامام فلا بد من نقل واذا الكافي به الكافي به عن الامام حملته
 فاسد لانه يكفي به لكون الامام من ورائه واذا علم لم يوجد الحافظ و

وتقدم من الغاص على أركان في السرة وهو علم بها منهم العلوية الاعراض على
 وجوب النص وتبعه لتوضيح بين الاوصياء والامراء والاعراض لعدم اختصاص
 بالمصطفى الخفية واعلم ان هذه الصفة اذا ثبت لم يقع للخصوم مضطر في الحكم
 كله في ثبوتها وقد مرنا فيها ما تقر به كون الله تعالى **اقول** هذه اعتراضات الخلفاء
 في وجوب الامامة والعصمة والنص مع الجواب عنها الاول قالوا لو كان الامام لطفنا
 لكان الله تعالى ما فعلنا انما لا دليل بظاهرها ولا في الباطن فلا لطف لنا والجواب ان
 الله تعالى خلق الامام وكلف القيام بالامامة والامام تقبل ذلك وطاع الله
 وهذا هو الواجب على الله تعالى وعلى الامام اطاعوا واجب المكلفين وهو انشال
 او امره وطاعته فذلك يرجع الى الامامة ففي زمان العينة الطريق الى اللطف حاصل
 من الله تعالى ومن الامام والناس قد منعوا انفسهم اللطف في اليوم عليهم وهذا كما في القر
 فانما اللطف اذا فعل الله تعالى الطريق اليها من الاجاد وخلق القدرة على تحصيل اللطف
 فلمنع العبد نفسه من النظر لم يكن ذلك قادرا في كونها لطف الثاني قالوا الامام
 غير موجود في كل مكان وذلك يقتضي عدم اللطف في المكان الذي يغلو عنه مكانا
 يلزم ان يتعدى الامامة وهو غير مذهبكم والجواب عن ان كفا تحصيل بالبيع قوله
 الواجبين النسخ الاحكام الثالث قلتم الامامة لطف فتكون واجبة وهذا انما يتم
 لو لم يقع غيرها اذا قام غيرها مقامها فانما لا يتجلى القهين والجواب ان العقل لا يثبت
 في كل بقعة وزمان ملجئون الى نصب الرشاء في دفع المشا لو كان هذا الطريق
 اخر لعلوه ولما لم يكن كذلك لزم الاحتضا لان الرعية غير معصومين اذا لم يثبت

فيحاجون لان معصوم يوم عليه الخطا وغير الامام لا ينصون ان يكون معصوما الرابع قالوا
 الامام كغيره في باب البلغة فكما كان معصوما امكن ان يكون غيره كذلك لكن ذلك امان حال لانه
 يكون اماما قبل بلوغه نعمت الائمة او لا يكون اماما ولا ماموما لعدم حاجته الى الامام ^{يصح}
 عنه الفسخ والكل حال والجواب العصمة ممكنة وما ذكرناه بطا لان الحاجة الى الامام
 ليس لرفع الفساد لا غير بل يعلم الشرايع ايضا كما هو الحال على يد امير المؤمنين على
 في جهات الرسول فانما لا يحتاج اليه في الامتناع من الفسخ في تعليم الشرايع وكل حال
 الحق والحقين عليها السلام فجوده ابهما الخامس قالوا انتم اسندتم على الامام محمد
 الهدي في تعليم الاحكام واما في الحديث ففي زمان العينة اما ان يبقى شرع الحق وثابتا
 الا والثاني يلزم منه دفع التشريع وذلك بطا بالاجماع والاول منه انما يظهره على
 الله تعالى وهو عندكم بطا والجواب الحد وثابتا به غير ساقط فان ادرك ظهور الامام
 المخفيين لا فائدها عليهم اقامها والافقوى امرها الذي يوم القيمة وكان لا يتم الا بالثبوت
 للاستيفاء له السادس قالوا الامام يمتنع ان يكون في كل بلد ومكان ونعت الامم غير
 واجبة بالاجماع فلا بد من النواب القائلين مقامه لمقتضى بهم من فاء عن الامام
 وذلك النائب يجب ان يكون معصوما لا الحاجة انما هي الى العصوم والجواب وجوب
 العصوم في الدنيا كاف فان النائب يراجمه ويخاف ولا خلة وهذا يقتضي
 ارتفاع العصبة بخلاف ما اذا لم يكن هناك معصوم أصلا ولا فائدا بالنائب من
 حيث اتباعه لاسر الامام العصوم ولهذا يقتضي النائب به السامع خلة
 الشيعة يدل على فسادهم قالهم والجواب الاختلاف لاجل العينة ولو كان

الإمام ظاهر لما اختلفوا وجه ما اجمعوا عليه فهو حق وما اختلفوا فيه يرجع الى
 الثامن قالوا ان امير المؤمنين هو الامام الاول وقد ظهر عند اختلاف احوال
 في الفتاوى وحكم لفضايلها ورجع عنها وذلك يدل على بطلان العصمة والحق
 هذه اخبار فاسد لا يثبتها الحاسدين وهي شاذة لا يلتفت اليها مع وقوع ^{الافتقار} الافتقار
 على انه كتاب يرجع اليه في الفتاوى وقد اورد المخالف والموافق الاخبار الدالة على
 فضله وكما لم يزل في العلم عن النبي في قوله ان الله ينزل العلم على اهل بيته وقوله
 افضلكم علي وقوله الحق مع علي وعلى مع الحق وحيث ما دار وعبر ذلك من
 الاما ديب الشهورة والخبار النوازة التاسع قالوا الامام اذا كان نائبا عن ابيهم
 بسقط التكليف عن اهله ولا طريق الى معرفة الطريق الا بالنقل واذ الكافي بالنقل
 هنا وقع الكفاية بالنقل عن رسول الله ص عن الامام جملة والجواب النقل انما
 يكون محفوظا من الغلط اذا كان الامام من ورابه يعرفنا الفاسد من الصحيح
 هو ممكن مع وجوده في غير البلد بخلاف ما ذكرتم العاشر قالوا ان النبي قد تم
 عمر بن العاص على ابي بكر وعمر هما افضل منه فلم يكن تقدم الفضل فيهما و
 والجواب انه قد تم في الحرب وهو قد كان اعلم منها الحاد عشر قالوا الجيب
 اشاوى الائمة والاصحاب والامراء في النص عليهم وهو خلاف ما هيكم والحق
 الائمة انما اوجبنا النص فيهم لوجود الصفات الخفية فيهم من العصمة ^{فصلية} والائمة
 بخلاف غيرهم ثم ان الصفة ذكر ان مبنى قواعد الامامة في الامامة على
 العصمة وقد ثبت فانقطع الخصم بالكلمة **المسئلة السادسة**

في بعض

في تعيين الامام قال القول في ثبات امامة امير المؤمنين بعد الرسول صلوات
 الله عليه ما يعبر فصل الكلام على ان ابا بكر عن معصوم مع اشتراط العصمة ^{بطل}
 امامته فتعين امامته امامنا واصحابنا على اكثرهم ينقلون انه استخلفه بالفاط
 صرخة لقوله هذا خليفتي عليكم واماكم من بعدي وهم اهل نوازل وينقلون ان
 اسلافهم كانوا اهل نوازل قد دل على استنواذ الاطراف في الشرط ولازمه لو حدث
 هذه الدعاوى لعلم وقت حدثها كعلمنا بالوقت الذي حدث فيه احوال الفرق
 ونضه عليه انما لاكتسه عليه احوال الامن اعطيه له وترجيحه استشه
 وغير ذلك ولان اصحابنا على اكثرهم ينقلون معجزة عصب ادعاء الامامة ذلك
 دليل على صدقه ولان التوثيق والايصال بصريحان بامامة في مواضع يظهرها
 اصحابنا كثيرة **اقول** اختلف الناس في الامام بعد الرسول فقالت الاك
 وباقر في الشيعة انه علي بن ابي طالب وقال اخرون انه عباس بن عبد
 المطلب وهم فلبايون ومع ذلك فقد انقضوا وقال باقي المسلمين انه ابو بكر
 ابي تحافة والحق هو الاول وقد اخرج عليه المعصية بوجوه الاول ان
 الامام ان كان معصوما فهو علي والكل كما تقدم في انه حق وبيان صدق
 المقدم ما بينا من وجوب العصمة وبيان الملازمة ان الانفاق واقع على ان
 ابا بكر والعباس كانا غير معصومين فتعينت امامته على الثاني ان النبي
 نص على علي بالاقوال الصريحة فان الشيعة على اختلاف طبقاتهم وبيان
 امكنهم ينقلون نوازل ان جماعة منوا من اخبرهم ان انتهى النقل كك

عن رسول الله ص أنه استخلفه وقال له انت الخليفة من بعدي وقال لهم
هذا خليفة عليكم واما لكم من بعد لا يكون هذه الاقوال منكم لانا
نقول لو كان كل من وقت استخلفكم لغيرها من افعال الفرق المتباعدة كما
يعلم ان من هذا الشافعي واجتنبه مثلا ظهر في وقتها الثالث ان النبي
عليه بالافعال كان نص عليه بالاقوال فانه ظهر له من الاختصاص به عليه السلام
والفرق لم يحصل لاحد اخر له وانما كان سببه الشاء عليها السلام ولم
عليه احد من الصحابة ولم يبعثه في جيش او امر الا كان هو الوالي عليه ولم
عليه امر السر مع ملائحته وكثرة مصاحبه مع فوجه عينه عليه السلام
لا كبر من الصحابة الرابع ما نوارث به الشبهة وقوله عنهم من حجراته
واجابوا بالغيب وافعاله الخارقة للعادة غيب ادعائه الامامة وذلك
بذلك على صدق الضرورة الخامسة ما ورد في التوراة والانجيل من النصير بما
في مواضع كثيرة نقلها اصحابنا **المسألة الثانية** في الجواب عن اعتراضنا
المخصوم **قال** نتبع اعتراضاتهم عدم علمهم بذلك لا بدع في التوراة لعدم
في الظاهر لنا ودخول الشبهة والتقليد ولا يلزم مثل ذلك في انكار البطلان
لعدم الداعي وبالذات في فارق نقل ناموسه واما من نقل ناموسه وسائر
الحوادث **ونوضح** ان كفيات العبادات بمواقع فيها التراجع وفقدان نقل
القاطع فلو كان ما ذكره دون ما ذكرناه كالم يقع في الاصل مع شواهد
في النص والامام لا يمتثال ولا اعتدال لو فوجها مختلفا لوجب نقل وفوجها

مختلفا

مختلفا ولازم يقولون ان النص وقع على الفعل وبالفناء شبهة وهذا ما يمكن فيه
طعم في هذا المقام ولان معجرات الرسول قد وقعت ولم يوارثها فالبطلان
في انكار البتوت وجواز ان كان من بعد في غيره مودة بانكار الانشاء او وجدنا البدر
كان انشاء النص على البهيمية وكل جواب لهم فهو جواب لنا ولا لغيرنا الى سفيك تكليفهم
اذ لم يعملوا باطل لانهم فادرون على العلم وشكيت الشبهة والاعتقاد الفاسد
فهو نقول اليهودي اني لم اعلم بنبوة محمد فسقط تكليفه والعارضة باو كبر
في ادعائه النص عليه فاسد لانه غير معصوم ولا افضلهم ولا عالما بكل
فيستعمل النص عليه ولان احدا لا يدعي النص عليه الاشد من النصير واد
وهو ما يدعي ليس مما يحال من اخفي الحق وما ظهر من حاله وحال اوليائه
يمنع من وقوع النص عليه ومثل ذلك يبطل قول من جازنا بالقياس وعدم
ذكر النص الحلي يوم الشبهة وموافق بعضهم بعضا عليه كالقول الشبهة
وظن القوم ان تقديم اي كبر للصلاة ناسخ لما تقدم وسكوت امير المؤمنين كان
لشبهة والخوف على النفس اذ والدين اخري وما نقل عنهم من النظم يدل على ما ذكرنا
واما نقل القوم لنصنا بل قدس وجبا ضلال احدهم ونفسيفه وليس كان نقل
النص الحلي والنص الحفي يقارب نقل الفضائل لا مكان دخول الشبهة **اقول**
هذه اعتراضات المخصوم على ما تقدم مع الجواب عنها الاول قالوا ادعيتهم
بالنص ولو كان حقا اذ اكدنا في العلم لعدم الاختصاص لكن لانهم ذلك فلم يكن
منوازا والجواب عدم علمهم بالنقول لا يخرج النقل عن كون منوازا لان النقل

هو الشبهة وانتم غير الخاطئين ايم ولا معاشرين فانتم في العلم لذلك اول الشبهة
عليكم والتقليد لمن سلف منكم لا يؤاوجاز ذلك لما في البلدان لا نأقول الفرق
واقع لعدم الدعي في اخفاء النقل هناك بخلاف صورة النزاع ولاجل الدعي وقع الفرق
بين ناصبهم للوثنين عليه السلام واما منه وبين ناصب غيره وما يوضح ذلك
ان كسبا العبادات قد وقع النزاع فيها وفقد النقل الفاطمي فيها فانه لو كان
ما يذكره الخصم متواترا دون ما ذكرناه لم يقع النزاع كما لم يقع في الاصل مع ذلك
العبادة وكسبها في كونها منصوبة في الامم بصح الامتثال لا في العبادات
لنوع مختلفه كما في الله كان بكلف ثاره وبسبب اخرى لا نأقول ذلك
بوصف نقل وقوعها مختلفا لا اختلاف في وقوعها وعدده وايضا فانهم يقولون
ان النص وقع على الفعل وخالفناه لشبهه وهنا مما يمكن قوله لهم هذا نصا
فان تجزأت الرسول قد وقعت ولم تتواتر فليس كل غير متواتر غير واقع
وجدنا النص على ناصب ليس النص على ناصب زيد في غزاة موثر اذ لم يقع
خلاف ذلك على الشفاء فلنا نحن نقول بكم بمثله اذ وجدنا النص على ناصب
ليس كبقية النص على غيره وذلك بدل على ثبوته فالواضح غير مكلفين
باتباعه اذ لم يعلم التواتر فلنا لم يشترط في التكليف العلم بل مكانه وهم قادرين
تخليته الشبهة والاعتقادات الباطلة والاضهار في الادلة ويجري ذلك
مجرى قول اليهودي لم اعلم بنبوة محمد فلا يجزى اتياعه فالواضح ان نص
وقع على ابي بكر فلنا الفرق بين ما ادعياه وبين ما ادعيتهموه انا قد تبين

شروط الامامة العصمة والافضلية والعلم بالاحكام وذلك غير موجود في ابي بكر
فبمسحيل وقوع النص عليه فيكون ما ذكره كن باو ايضا فان الدعي للنص لم يقع
التواتر بل النقل الشاذ مع ان الدعي لك قد انقضوا وايضا فان الدعي للنص عليه
لم يقع النصيح بذلك بل ادعى ما هو اخص في الاشياء فانهم قالوا ان النبي نص
على ابي بكر فان امره سالت النبي عن امر فقال ابي بكر في غند فقال فان لم يجد
بارسول الله قال امض الى ابي بكر وانما قال هذا لك لكونه خليفة له وهذا
استدلال بخيف جلد مع ثبوت النقل ويكفي في البطالين الاستدلال بهذا وايضا
فما ظهر من حاله وحال اوليائه بما لا يسوغ كسب فاطمة عليها السلام من اذرت
ايها مع وجود نص القران عليه وغير ذلك يمنع من وجود النص عليه وهذا
برهان فاطم لم يمثله لك بطل دعوى من ادعى امامه العباس فالواضح
على منصوصا عليه لذكر الصحابة النص يوم السقيفة ولما اختلفوا
في اختيار الامنة فلنا الناس في ذلك اليوم اقرقوا منهم من طلب الخلافه
لنفسه او قريبا وهو لا لم يظهره لك ومنهم من ترك ذكره خوفا
منهم من ترك حسدا ومنهم من تركه لعدم علمه ولندخل الشبهة عليه ومنهم
من ذكره وهم الاقلون فلم يعبدوا به فالواضح ان النبي ابا بكر في الصلوة ناسخ
لما تقدم من الادلة فلنا هذا باط من وجوه الاول النسخ من النقل بل المنقول ان
رسول الله كان من نصبا وسمع الصلوة فقال من تقدم قالوا ابو بكر فقال
اخره في خرج على ابي بكر والعباس فتقدم وازاح ابا بكر وصلى بالناس المثلثا لو

سأبنا ذلك لكنه لا بد على النص فان تعدد في الصلوة لا بد على شي من
الامامة اصلا الثالث لو دل على ذلك كان اخفى الادلة فكيف يكون
معارضنا لما تقدم من الادلة الفاطمية قالوا اسكت امير المؤمنين عن طلب
الخلافه فلو كان منصوما عليه لا يمنع ذلك فلنا انما اسكت في النقطة
والخوف ولانه لما ساله العباس عن السب عن ترك منابغته قال له
ان رسول الله امرنا بالسكون لكان النقيب فكان الدين والنقبة يقتضيان
ذلك وما نقل عنه من النظام على الجماعة ولا اشتكا منهم يدل على ذلك ونقل ابو
الفضائل الصحابة بل صاحبهم لا يوجد لاهل احد ولا نفسه بخلاف فضل
اصحابنا النص على علي فانه يوجب بطلان مخالفة ونفسه اما نقل النفر
الحفي فانه يمارب نقل الفضائل فلا يقتضي مخالفة فسقا ولا ضللا لا مكان
دخول الشبهة **المسئلة الثامنة** في النص الحفي قال الفول في النص الحفي
ما الاشك في قوله لان اليهودي والنصراني فضلا عن قول افرق السلاطين وكذا قوله
انتم هي نمرة هارون من موسى لانه لا يستوي بعدى وغيرهما من النصوص واللفظة
مؤيد صريحة في الامامة دليله احوال اهل اللغة لانها تعني اولى ومنه قوله
نعال النار ولا يلام اي اولى بهم وان كانت مشبهة لان الفرائض المنفولة في غير
تدفع احكام الان غير ما وقضيه الصحابة له بدل على ذلك والافاضة في نفسه
بذلك مع النبي لم يزل يكرضاه وفضائل غيره ايضا واجبا حاجات امير المؤمنين
عليه السلام في مواضع كثيرة يدل على ما ذكرناه ومقدمه الخبر صريحة ايضا

والا يكون

والام بحسن فاء التعقيب في النص لانه لا يمكن الاستثناء فانه اخبر
هذه وجوه اخرى ادعى امامه امامنا علي بن ابي طالب تجلج لا يرد في فكر ولهذا
سميت خفية وهذا كثر اصحابنا منها وغيرهم من المخالفين حتى اليهودي والنصراني
نقلوا فضائله وفيه من النبي واخصاصه به وشدة ملازمته له وطول صحبته
بحيث لم يحصل لاحد من الصحابة المجرى الذي بالنبوة اليه وذلك يدل على ما
الدلالة على فضله على غيره وتقدم الفضل فيجوز على ما تقدم وقد ذكرنا من غير
منازعة والذين على الامامة واقصر عليها اكثر هذا الباب الاول قوله انتم هي نمرة
هارون من موسى لانه لا ياتي بعد ولا سند لانه بنوقف على امور الاول انه
المد بالنبوة هناك لئلا يثار لوجهين الاول ان المفهوم من قول القائل انتم
عندى نمرة ربي اي في كل الامور وذلك مشهور معروف الثاني انه استثنى
منه ولو كان مفردا لاستلزام الاستثناء منه فلا بد وان يكون عاما للثانية
ان هارون كان خليفة موسى وذلك معلوم بالنوازل الثالث ان من جملة من
هارون انه لو بقي بعد اخيه لكان خليفة وذلك لان غل غلبت له
من المرتبة انما يكون لصدة ربيب عنه وذلك مستحيل في حق الانبياء وذا
ثبت هذا القدر واجب ان يكون علي بن ابي طالب خليفة رسول الله بلا فضل
الحديث الثاني خبر الغدير وهو انه لما رجع من حجة الوداع كما ساروا في
الظهره فامر بالوقوف بعد برخم وجعل الاعمال على شبه النبي وصعد عليه
وقال ايها الناس انتم اولى منكم بانفسكم فالوايل على رسول الله قالوا بئس

مولاه هذا على مولاه ومن كنت نبته هذا على اميره اللهم والى من والاه وعاد من عاداه
وانصر من نصره واخذ من خذله وادرك من ركبها دار ونهضة مولى تدل على معاد
بالاشتراك من جعلها الاولى بالنقل عن اهل اللغة والقوله نعم النار ولا كما اولى
بكم وهو المراد هنا الوجه واحد هاتان القرائن المنقولتان في الخبر يدل عليه فانه من
من السجيل ان بفصل النبي ما فعله بالناس في ذلك الوقت لبيان ان علي بن ابي طالب
ابن عمه وانه حليفه او جاره وهذا الايقول حصل الثاني الصحابه ههنا
بذلك حتى قاله من الخطاب عجمي با على اصبح مولاي ومولى كل مؤمن ومنه
والنهيبة ان يكون بالامامة لا سيما النهيية على ما تقدم الثالث ان امير المؤمنين
اجتمع هذا الحديث على الامامة في مواطن كثيرة في مجمع من الصحابة ولم ينكر عليه
الرابع ان مقدمه الخبر يدل عليه وهو قوله عليه السلام السيف والى منكم
بانفسكم ثم اى بقاء النقيب ذلك نص في ان المراد بالمولى الاولى **المسئلة**
الثانية في تتبع اعتراضات الخصوم قال تتبع اعتراضاتهم الفدح بعدم
الامامة في الحال فاسد لاننا نقول بما ناره ونحل الكلام على الاستحفاظ عاجلا والنقض
اجلا ثانيا وازالة الظلم لدليل ثالثا وحمل على افعند زيد بن حارثة هذا بالفتنة
مؤنر والمفاد من ذلك انه قد وقع كل احتمال ولا يجمع حمل على وقت البيعة لان
النبي مولى للمنفقين ولان احدا لا يثبت الامامة له وذلك بالنقض وقد
ابطل اصحابنا كل الاحتمالات والامامة ظاهرة وارادة النبي ملابس لا يجوز على الحكم
وليس هذا كشابه القرآن للطف في ذلك عند النامل دون هذا والفتح عموما

هارون قبل موسى فاسد لانه مستخلف في الجوه ولانه لو بقي لنصرف فان
الاستثناء بدفعه وحمله على خلافة المديبة فاسد لان غيره قد وليها
فاي فخر له في ذلك حتى شيع بفخر به وايضا الاستثناء بدفعه هذه
وجع من اعتراضات اوردوها الخصوم فالواجب الغد بدل على الامامة في الحال
وانتم لا تقولون به اذ في صفة الرسول لا ولاية لاحد غيره وبانه تجمل لا يكون
الحديث قد خرج عن سببه هو واقعة زيد بن حارثة او على وقت البيعة عموما
نقول عوجبه انه هو امام في تلك الحال فهو اولى من غيره وبان الحد يتجمل
اوردته عن الامامة وان كانت الامامة ظاهرة فان الظهور لا ينافي ارادة نفسه
كشابه القرآن ونحو ذلك لا يدل على الامامة فان هارون عاتق قبل موسى فلا يام
حاله ان يكون اماما بعد ام لا ويجوز ان يكون المراد بذلك خلافة على النبي
لا لامامة واجاب اصحابنا عن الاول بوجه واحد بالتمنع من استعمال الامامة
في الحال ونقول انه امام ^{عليه} غيره اولى منه بالنقض الثاني حمل على الاستحفاظ
لامامته عاجلا ونفوذ النصف من اجل الثالث ان الظاهر ان دل على موت
الامامة في الحال فتكره لدليل اقوى منه ونقول ان المراد من الامامة بعد الرسول
لا دل خارجة وذلك غير مستبعد والحمل على واقعة زيد بن حارثة لا يقوله
محصل لان مقدمه الحديث بدفعه ونقد كل احتمال غير الامامة وهو قوله
الث اول منكم بانفسكم فالواجب بالرسول قال من كنت مولاه فهذا علي مولاه و
هذا السبيل لا يفيد غير الامامة والحمل على وقت البيعة بطلان النبي هو اولى

للمنفرد من لا جماع اهل الخلق والعقد كما بقوله الخصم ولان احد لا يثبت الامانة
 مع النور وهو لا يقول بامانته بعد وفات الرسول ولا فصل ومنه من شبهها
 بالبيعة وهو لا يقول بالنور وفات البيعة ولا قبلها فاحداث ثالثا
 ولا بطل القول الثاني بعين الاول والحق على ارادة غير الامانة بطايبا من كون
 السابى على الامانة قطعاً وليس ذلك كالنشا له لوجود اللطف هناك ولهذا
 هنا والفتح عيون هارون قبل موسى فاسد لان هارون كان خليفة له
 في حياته وبسبب زوال هذه الصفة عنه في حال الحيوة لا هامة جليلا لا يجوز
 ان يقول عن نبي بعد نبوهه كذا امير المؤمنين لا يجوز في هذا كما ثبت هذا
 لهرين ولان هارون لم يبعث بعد موسى كان خليفة له لا قائم من كون
 زواله عنه بعد نبوهه اصفه نفس واذا ثبت ظهور هذه المنزلة وهو خلافة
 النبي بركة ثبت لامير المؤمنين حقيقة لانه عاش بعد الرسول ولا ريب
 النبوة بعد بل على ثبوت جميع المنازل بعده اذ قد ظهر في المراد بالمنزلة هنا
 العموم وحمل على خلافة المدينته بطايب لان غيره من الصحايق قد ولها فلا فتح
 لامير المؤمنين ع في ذلك مع ان الرسول ع ذكر ذلك في معنى التخصيص لا لفظاً
 وقد كان امير المؤمنين ع يفتخر بهذا الحديث وينهج به وايضا الاستفتاء بفتح
 هذا الاحتمال **المسئلة العاشرة** في خصوص دلالة على امانته قال القول
 في اوله اخر على النور ذلك قوله ع انا وليكم الله ورسوله فلا يجوز ان يحاطب
 به المؤمنين لاجل النهاون ولا خطاب الكفار للامانة السابقة ودفع الخاتم

معلوم

معلوم بالاجماع ولا يفتح بالافعال في الصلوة لان ذلك ليس كثيراً وقوله ان
 وصي بدل عليه ولا يثبت الدينه ورك غلر عنها بدل عليها وغلر ان يكون
 عن براءة بدل على انه لا يصلح للامانة ولو لم يبق كرضا اصله لصح منه هذا لان
 العصمة المشترطة تقتضي النور وقد انقضت على نفسه فولي بكر فمعه في امامنا
 وقد هم بفتوة الرسل ليست بشي لاها ليست فتوة امام والعلوم من حال الامم قلنا او
 العصمة في اشخاص معينين وقد دفع اصحابنا في الاحتساب اوجب ليس هذا موضع
 ذكرها ولان في ائمة الخصوم **اقول** هذا وجوه اخر دلالة على امانته على من طرف
 النص الاول قوله ع انا وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة
 ويعطون الزكاة وهم راكعون ونفرا لا يمسكون بالهبة الا بغيره فمعه على مقدم ما
 احدها لفظه انا لاخصر ذلك معلوم عند اهل اللغة قال الشاعر انا ما بدافع
 عن اصحابي انا او مشلي وانا العزة للكاثر لظن ما قلنا ولان لفظه ان للثبات وما
 للنفي حالة الافراد فكذلك حاله التركيب لان الاصل علم النفل ولا يجوز ان يرد على
 محمول واحد ضرورة ولا ورد النفي بالذكور وصف الاثبات الى غيره بالاجماع فتعين العكر
 وهو لظن الثاني ان المراد بالولي هذا النقص النسخي لوصف الاول وهو معلوم من
 اهل اللغة حيث يقال فلان ولي المرء ان هو اولى بالعقد عليها ويصفون له صفة
 باتهم اولياء الدم لانهم اولى بالمطالبة ويقولون للشرع خلافة انه وفي عهد
 المسلمين اى هو الاول بالقيام في تدبيرهم واذا وجد معه المشرق في هذه ^{الط}
 المختلفة وجب عرف اللفظ اليه صوناً عن الجواز والاشراك وايضا فلان المراد

استدلال
 اولى

بذلك الحجة والموالات لانها عامه لقوله ^ع والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اذ
 بعض وهذه الامامة مخصوصه ثم اجتمعت له هذه الصفات الثلاث ان المراد
 هو علي ^ع وبني ^ع عليه وجوه احد هاتين الفسرين على الفان ترك فيه ^ع الثاني
 تبلي على اثبات الامامة لمن اجتمعت فيه صفته اثبات الركوة من الركوع ولم
 يصف بترك الركوة على ^ع للتصديق بجماعه في صلوة حال الركوع بالاجماع ^ع الثاني
 قد نبأ انما ثبت عامته في حق المؤمنين كافة والا لكان كل واحد وفي نفسه
 وهو في كل من خصصها ببعض المؤمنين قال للمرابعا ^ع لا يترك كيف يصح
 منه ^ع اثناء الركوة حاله الركوع والصلوة تنبع من فعل غيرهما فيها ^ع الثاني
 انه ليس من الافعال الكثيرة ومثل ذلك عندنا جابر فعلمه في الصلوة والوجوب
 ما نقل عنه ^ع بالنوازل من النص على ^ع عليه السلام بقوله انت وصبي وخليف
 من بعدك الثالث ان رسول الله ^ص وآله الدين ^ع ولم يعزل عنها فتقوله لا
 الدين ^ع باقية له ^ع بعد موته لعدم عزله بعد الولاية وكل من قال بشيئ من ذلك
 له في مكان مخصوص قال انه الامام حقا الرابع ان ابا بكر لم يكن حاله الامامة فتعين
 امامته امامنا اما المقدمة الاولى فثبت عليها وجوه الاول ان رسول الله ^ص وآله
 الخ بالناس وان يفر عنهم سورة برائهم عن ذلك وجعل الامر في ^ع ميراث
 وقال لا يورث عن غيري او جعل مقامي جمع ابو بكر الى النبي ^ص الثاني انه لم يكن عالما
 بالاحكام الظاهرة والسائل الشهيرة التي يعرفها المعصوم ^ع فكيف يصلح للابا ^ع
 الدين ^ع والد نبوته فانه سئل عن الكلام فلم يلب ما ^ع وقال اقول فيها راي

فلن

فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطأ فم ^ع لم يكن يعرف ميراث الخ ^ع الثاني
 ما روى عنه من ترك الخ فان قصته خالد بن ولید شهيرة حكم فيها بغير الحق
 فان خالد قتل مالك بن نويرة وضاح امراته من قبله ولم يبق عليه الحد وعليها
 عرو قال اقله فانه قتل مؤمنا فقال انه سيف من سيوف الله سله على ^ع
 مع ان الله قد اوجبه عليه القتل والحد الرابع ما ظهر من مخالفة الرسول ^ص في
 جيش اسامة مع ان النبي ^ص يكره الامر بانفراد رجل واحد عليه ومنع عمر بن الخطاب
 النخعي مع القوم على ان يروا معه اسامة اقوى الادلة على الامامة فانه ^ع خلف
 عليا ^ع عنده وانفذ ابا بكر وعثمان مع الجيش ليهتدوا لاسرائيل بحيث لا يحصل له
 منازعة فاضربوا بكر عن الضيق ومع الجيش عن البادية فاما ما روى عنه من السلام
 على قبول الامامة وهو يدل على انه ليس مستخفا وان كان ظاهرا وقد روى انه قال اقبلوا
 فليست بحجركم وعلى فيكم وقال في مرضه لبني كنانة كنت بيت فاطمة لم اكلمه ولم يثنى
 في طلبتي ساعدني ضربت عليا ^ع احد الرجلين وكان هو الامير وكنت وديرا وظهر
 منه الشك في استخفاف الامامة فقد روى انه قال عند موته لبني كنانة
 رسول الله ^ص عن هبة فذكر لي اخذها لبني كنانة سالتهم هل الانصار من
 هذا الامر ^ع وهو يدل على الشك في صحته البيعة السوس ما روى عن الصحابة
 من التمسك على بيعته فقد قال عمر بن الخطاب كانت بيعته ابو بكر فلانة وفي الله
 شهما فمن عاد الى مثلها فاقبلوا وذلك يدل على ارتكاب خطأ عظيم وقال
 عمر بن الخطاب بن شعبه ولا يهوسى الاشقي في جدب طويل يشتمل على انفس

عابها

ابوبكر كان والا لصدقة رث كلها واعقوا ظم قال والمجاهد على بن قيس بن رافع
 بعد من ظم لا وخرج الى هنا ^{منها} السابج ما روى عنه من مدخل الشيطان لرفي
 افعاله فانه قال ان الشيطان يعزني ومثل هذا لا يصلح للامامة الثامن ما
 ظهر عنه من التاكبر في حق فاطمة عليها السلام واذا هذان اباسعبد الخندق
 قال لا نزل قوله في حق فاطمة فافهم اعطى رسول الله صلى الله عليه واله
 فدك فاطمة عليها السلام ولما جعله عمر بن عبد العزيز على الولاة وادها ومنعها
 ابوبكر واستشهدت امير المؤمنين وامرهم فلم يقبل محمد بن ابي بكر عن
 قوله فان تركاه صدق فترك اذ واج النبي في يوقن ولم يجعلها صدقاً ^{هذه}
 في ذلك ولم يقبل فاطمة عليها السلام حتى ماتت ساخرة عليه وامر
 بالصلوة عليها وقد قال رسول الله فاطمة بضعة مني فذبحها ذبحاً
 والاخبار في ذلك كثيرة ذكرنا بعضها واما المقدمة الثانية فبالاجماع الخامس ^{انما} يتنا
 وجوب عصمة الامام سواء ادعى انما او لم يدع يصح مطلوبه لان العصمة امر باطني لا يد
 فيها من النور ابوبكر غير منصوب عليه بالاجماع فيكون النص موجه الى الامام ^{مقتضى} فالواحد
 فيكون من الامنة خالية من نبي فلنا لانها لا تتج من امام معصوم وجميع الملوك
 في العصمة في احوام معصومين وذلك يدل على عدم خوار زمان من المعصوم ^{المسئلة}
الحادية عشر في امامته باقى الائمة الاثنى عشر قال القول وامامته الاثني عشر بعد
 نقل اصحابنا من ائمة النص عليهم باسمائهم من السؤل ^ب بل على امامتهم وكذلك
 نقل النص من امام على امام وكتب الانبياء سالفها يدل عليهم وخصوصاً في خبره ^{في}

يعزوني ومنهم واشترى العصمة ^ب بطل عنهم والاخرج الحق عن الامنة فاطمة ^{اقول}
 اما امامته باقى الائمة عليهم السلام في ظاهرة بعد بيان امامته على ذلك من وجوه
 احدها النص للنوار من النبي ^{عليه} عليهم ونصهم ائمة فقد نقل الشيعة
 بالنوار من النبي ^{عليه} قال الحسين هذا ابني امام ابن امام اخوانهم ابوانه ^{ثلاثة}
 ناسهم قائمهم وغير ذلك من الاخبار للنوار الثاني ما نقل من النص على امام من
 امام لسببه بالنوار من الشيعة الثالث ان اسماهم والنص على امامتهم موجود في
 في كتب الانبياء السالفة كالنورانية والنجيل الرابع ان اخبار المعصوم مشهورة في
 النص عليهم من النبي ^{عليه} في سرق وهو انه روى عن رزان وان قال بينا نحن عند
 عبد الله بن مسعود اذ يقول لنا شارب هل عهد اليكم بنبكم عليه السلام من يكون
 من بعد خلفه قال انك لحدث السن وان هذا شئ ما سألني عنه
 احد قبلك نعم عهد النبي ان يكون بعد اثنا عشر خليفة عد نقلاً
 بنى اسرائيل وكذا ما نقل في غيره الخامس قد بينا ان الامام يجب ان يكون معصوماً
 ولا شئ من غيرهم معصوم ولا شئ من غيرهم امام مع وجود وجود الامام ^{فيعين}
 امامته هو لا عليهم السلام بالضرورة **المسئلة الثانية عشر** في حكم الخلفاء
 قال القول في حال الخلفين وافعلوا النص كقوله عند جمهور اصحابنا ومن شيعتنا
 من انفسهم فقط ثم اخلفوا فقبل تجليهم وقبل بعدم الخلفاء اما النقل ^{في} الخلف
 فهو قول بعض شذذنا اولها وهو قريب ومحاربوه كقوله للنص المنق عليه
 في قولهم يك حربي ولكام الكفار فختلفه كاليهودي والحارب مع اليهودي ^{لك}

ونحو الفوائد في مسائل النوحيد وفي مسائل العدل وفي مسائل الوعد والوعيد وفي
 مسائل الامامة فسقة مشددين ونحو الفوائد في عنا محطون لا يوجب فسقا
 ولا براءة والله اعلم **اقول** لما فرغ من اثبات الامامة شرع في حكم المخالفين اما
 دافعوا النقص فقد ذهب اكثر اصحابنا الى تكفيرهم لان النقص معلوم بالنوازل من وجه
 عليه الصلوة والسلام فكون خروجا في احد كافر ومن اصحابنا من يحكم بنفسهم ^{صلى}
 ثم اختلف اصحابنا في احكام الاخرة فالأكثر قالوا تجلبدهم لان الثواب يستحق بالاعمال
 وهو لا يتحقق في الامامة وفيهم من قال بعدم الخلود وذلك اما بان ينقلوا الى
 الجنة وهو قول شاذ او لا اليها واستحسنه للصحة لعدم كفرهم عند وعدهم ^{صلى}
 الثواب فقد المقتضى وهو الاثام اما محاربوا امير المؤمنين فقد اثنوا اصحابنا
 على تكفيرهم لقوله عز حربي با على حربي واما الكفار فاحكامهم مختلفة فان اليهود
 المحاربين قتلوا او طلب الاسلام منه او قبول الجزية واليهود الذي يوجب منه
 الجزية ولا يقتل ولا يظلم منه الاسلام واما المخالفون في مسائل النوحيد كسئلته
 الرتبة مثلا وكونه سميعا بصيرا سمعان مغارا للعلم واثبات للعامة ما اشبه
 ذلك وفي مسائل العدل كالجزية وفي مسائل الوعد والوعيد كالفائزين تجلبدهم ^{صلى}
 وفي مسائل الامامة فاني اهل بدعيه واما المخالفون في الفروع كالمسائل الشرعية
 فانهم خاطبون غير فسقة بالاجماع فهذا اضرها كتبنا والحمد لله رب العالمين و
 صلى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين الاخبار وفتح المصنف ادم الله
 بامانه من نصيبه في جمادى الاخر من سنة اربع وثمانين وستمائة واهل بيته
 على محمد وآله وسلم تسليما كثيرا

700

بسم الله الرحمن الرحيم
 أما بعد حمد الله الواجب وجوده الفاضل على سائر القوا^{بل}
 جوده والمنفاد بحسب القوا بل ظله وجوده الذي منه مبدأ
 الخلق واليعوده والصلوة على النبي الذي هو بحر العلم وطوره
 محمد واله ما في شجرة اوراق عوده فان علم الكلام وان كثرت اسراره
 بعد شاغوره وتشتت مسائله وتصعبت لائلته لان زينة النبي^{عليه السلام}
 منها ولم يجر لكل مكلف العذل عنها فادغمها المولى المعظم والامام الاعظم
 افضل المحققين سيد العلماء المتأخرين بصير الملة والحج والدين محمد بن
 محمد بن الحسن الطوسي على الله مكانه واسعه لرحبانه في وديقات قليلة و
 الفاظ يسيرة غير طويلة وسمها بالفصول في الاصول الالهية الكونية فان رتبة
 لم يعرفها العرب عاينها مع فضاحتها الطالب الحق فلذلك غاب عنها اكثر
 الا فاق لم يطعم بذلك في العراق فرايت عنده ذلك ان اجرد هاهنا في الفاظها
 واحيلها بكسوة الكلمات العربية ليعلم طلبه العلم نفعها ويعظم عند الجمع
 نيرة الله ذلك بمنه وحول ونفع بها الطالبين بفضل وطول وهي موضوعة

على

على اربعة فصول الفصل الاول في التوحيد اصل كل من ادرك
 شيئاً لا بد ان يدرك وجوده لانه يعلم ضرورة ان كل مدرك
 موجود وما ليس بموجود هو ليس بمدرك واذا كان مدركاً
 ضرورياً كان مطلق الوجود ايضا ضرورياً لانه جزءه وضروريته
 المركب يستلزم ضروريته خبرته فلا يحتاج الوجود الى التعريف
 ومن عرفه عرفه بما يعلم بالوجود او مع الوجود وذلك لا
 يستحسنه الاذكياء تقسيم وجود كل شئ اما ان يكون من
 غيره او لم يكن والاو لم يكن الوجود والثاني واجب الوجود
 والموجودات باسرها مضمرة فيهما والممكن اذا كان وجوده
 من غيره فاذا لم يعتبر ذلك الغير لم يكن له وجود واذا لم يكن
 له وجود لم يكن لغيره غيره وجود لا يستحال لكونه المعر^{موجداً}
 اصل كل من عرف حقيقة الواجب والممكن كما قلناه عرف
 بادنى فكر انه لو لم يكن في الوجود واجب الوجود لم يكن لشيء
 من الممكنات وجود اصلاً لان الموجودات تكون كلها ممكنة
 والممكن ليس له من نفسه وجود ولا لغيره غيره وجود فلا بد
 من وجود واجب الوجود ليحصل وجود الممكنات منه ^{هنا}
 الواجب الوجود اذا لم يكن وجوده من غيره كان واجبا من غير
 اعتبار ذلك الغير فلا يمكن فرض عدمه وبهذا الاعتبار يقال

له الباقي والاولى والابدى والسرمدى وباعتبار ان
 وجود ما عداه منه يقال له الصانع والمخالق والبارئ ^{اسل}
 ثم انه اذا تفكر علم ان كل ما فيه كثرة ولو بالفرض كان ^{هو}
 محتاجا الى غير لا نه محتاج الى احاده واحاده غيره وكل
 ما فيه كثرة او قبول قحة ممكن ونعكس الى قولنا كل
 ما ليس بممكن فهو ليس بمكثف فالواجب واحد من جميع
 الجهات والاعتبارات **اصل** حقيقة الواجب امر واحد
 ثبوتى لانه مدلول دليل واحد وهو امتناع العدم فلو
 فرضنا اكثر من ذات واحدة لا شتركا في حقيقة الواجب
 وامنازا بامر اخر فيلزم تركيب كل واحد منهما مما لا شتر
 ومما لا امتياز وكل مركب ممكن لما عرفت فلا يكونان ^{حيث}
 هذا خلف في لا يوجد من حقيقة الواجب الا ذات واحدة
هداية كل متخير مفتقر الى حيزه وكل عرض مفتقر الى محله
 والحيز والمحله غيرهما فلا يكون الواجب بتخيير ولا عرض
 وكل ما يشار اليه بالحس هو اما متخير او عرض فلا يكون
 الواجب بمشار اليه بالحس **تبصرة** المعقول من الحلول
 كون موجود في محل قائم به والواجب حيث يقوم بذاته
 استعمال عليه الحلول والمحله متخير تحمل فيه الاعراض ^{حيث} والاول

جمله

حيث انه ليس بمختار فاستعمال حلول الاعراض فيه **تبصرة**
 المفهوم من الاتحاد صيرورة شئين شيئا واحدا وهو محال
 عقلا فلا يتحد الواجب بشئ تبصرة الالم واللذة باعلان للنزاج
 والنزاج عرض وحيث ان الواجب ليس محلا للاعراض ^{شئ}
 عليه الالم واللذة **تبصرة** الضد عرض يعاقبه عرض اخر
 في محله وينافيه والند هو المشارك في الحقيقة وقد ثبت
 ان الواجب ليس بعرض ولا يشاركه في الحقيقة غيره فلا ^{ضد}
 له ولا **اصل** قد ثبت ان وجود الممكن من غير محال ^{ضد} الجادة
 لا يكون موجود الاستحالة ايجاد الموجود فيكون معدوما
 فوجود الممكن مسبوق بعدمه وهذا الوجود يسمى حدوثا
 والموجود محدثا وكل ما سوى الواجب من الموجودات محدثا
 واستعماله حوادث لا الى اول كما يقول الفيلسوف لا يحتاج
 الى بيان طائر بعد ثبوت امكانها المقضى لحدوثها **مقدمة**
 كل مؤثر ما يكون اثره تابعا للقدرة والداعي او لا يكون
 بل يكون اثره مقتضى ذاته والاول يسمى قادرا والثاني
 موجبا واثر القادر مسبوق بالعدم لان الداعي لا يدعو
 الا الى معدوم واثر الموجب يقارنه في الزمان اذ لو تزامن
 عنه لكان وجوده في زمان دون اخر فان لم يتوقف على
 امر غير ما فرض مؤثرا تاما كان ترجيحاً من غير مرجح وان
 توقف لم يكن المؤثر تاما وقد فرض تاما **هف** الواجب الواجب

المؤثر في الممكنات قادر اذ لو كان موجبا كانت الممكنات
قديمة لما عرفت والا لزم باطل لما تقدم فاللزوم **مثله الزام**
الواجب عند الفلاسفة موجب لذاته وكل موجب لذاته
لا ينفك اثره عنه فليز مهم انه اذا اعدم شئ من العالم ان
يعدم الواجب لا يعدم ذلك الشئ اما لعدم شرطه او لعدم
فالكلام من علة في عدمهما كالكلام فيه حتى ينتهي الى الواجب
لان الموجودات باسرها تنتهي في سلسلة الحاجة الى الواجب
لا في غير ذلك فلنعم انما اعدم الشئ المفروض الى الواجب وليس
لهم محذور الله عن هذا الزام **معه نقض** قالت الفلاسفة
الواحد لا يصدر عنه الا واحد وكل شبهة لم علم هذا الدعوى
في غاية الوكالة وكذلك قالوا لا يصدر عن البارئ تعالى
بلا واسطة الا عقل واحد والعقل فيه كثرة هو الوجوب و
الامكان وعقل الواجب وعقل ذاته ولذلك صدر عنه
عقل اخر وفلك مركب من الهيولى والصورة وبلز عام
ان اى موجودين فرضنا في العالم كان احدهما علة للاخر
بواسطة او بغيرها وايضا ان التكثرات التي في العقل الاول
ان كانت موجودة صادرة عن البارئ نعم كنتم نعم الواجب
وان لم تكن موجودة لم يكن تاثيرها في الموجودات معقولا **اصل**
قد ثبت ان فعل البارئ نعم يتبع لارائه وكل من كان كذلك
كان عالما لان الداعي هو الشعور بمصلحة الابدان والترك
ويجب ان يكون عالما بكل الممكنات قادرا على كلها لان تعلق
علمه نعم وقدرته ببعض الاشياء دون بعض تخصيص من غير

ونفس

مخصص

مخصص **نقض** وجواب شبهة قالت الفلاسفة البارئ
نعم لا يعلم الجزئي الزمان ولا الزمان كونه نعم محلا للحوادث
لان العلم هو حصول صورة مساوية للعلوم في العالم
فلو فرض علم بالجزئي الزمان في علمه تغير ثم تغير فان بقيت
الصورة كما كانت **كانت** جملها والا كانت خالصة محلا للصورة
المستقرة بحسب تغير الجزئيات وهذا الكلام يناقض قولهم
ان العلم بالعلم يوجب العلم بالعلول وان ذات البارئ
علمة لجميع الممكنات وانما يعلم ذاته والعجب نعم مع
الدعاء كيف غفلوا عن هذا التناقض فهم بين امور خمسة
اما ان يتدبر الجزئيات الزمانية علمة لا تنقضي في السلسلة الى العلم
الاولى او لم يجعلوا العلم بالعلمة موجبا للعلم بالعلول او بغير
بالعجب عن اثبات عالمية نعم او لم يجعلوا العلم حصول صورة
مساوية للعلوم في العالم او يجوز واكونه نعم محلا للحوادث
طحاوي عن الشبهة انما يلزم ما ذكره على تقدير كون
علمه نعم وانما على ذاته واما اذا كان عين ذاته ويتغير بحسب
تغايير الاعيان فلا يلزم تغير علمه نعم لان العلم بالضرورة ان من
علم متغير لم يلزم من تغير علمه تغير ذاته **قالت** الحاشي عند المتكلمين
هو موجود لا يشتمل ان يقدر ويعلم والبارئ نعم قد ثبت
انه قادر عالم فوجب ان يكون حيا فان علمه نعم بان في الابدان
والترك معلومة يسمى ارادة وكرهه وعلمه بالمدركات
يسمى ادراكا وعلمه بالمسوغات والمصبرات يسمى سمعا

تغايير

وبصر وهو تعالى باعتبارها يسمى مرئيا وكادها ومدنكاو
 سمها وبصيرا **اصل** كل ما في الجهة محدث والواجب ليس
 بمحدث فلا يكون في جهة واذا لم يكن في جهة لم يكن ادراكه
 بالجهة ممانية لانه لا يدرك بها الا ما كان في جهة قابلا
 للاشارة المحسنة ويعلم من ذلك انه لا يرى بمجاسة البصر
 لان الرؤية بما لا تعقل الامع المقابلة وهو لا يصح الا في
 شيئين حاصلين في الجهة وكل ما ورد مما ظاهره الرؤية اريد
 به الكشف التام فائدة الباري نعم قادر على كل مقدور فيكون
 قادرا على الجاد حروف واصوات منطومة في جسم جامد وهو
 كلامه نعم وهو باعتبار خلقه اياه متكلم ويعلم من تركيبه من الحرف
 والاصوات كونه غير قديم لانه عرض لا يبق فكيف يكون قديما
 فان قيل ان المراد من الكلام حقيقة يصدر عنها هذه الحروف
 والاصوات وهي قديمة لا يمتنع الله نعم قلنا انا قد بينا ان ^{هنا} ~~هنا~~
 ليس الا ذاتا وانه لا قديم سواه فان ساعدنا في هذا المعنى فلا
 منازعة الا في اللفظ **حقير** قد ثبت انه نعم ذات واحدة مقدسة

وانه لا مجال للتعدد والكثرة في رداء كبريائه فالاسم
 الذي يطلق عليه من غير اعتبار غيره ليس اللفظة
 الله تعالى واما ما عده فاما ان يطلق عليه باعتبار ^{اف}
 الى المعين كالقادر والعالم والباري والخالق والكريم او باعتبار
 سلب الغير عنه كالواحد والفردي والغني والقديم او باعتبار

الاضافة

الاضافة والسلب معا كالحى والعزى والواسع والرحيم
 فكل اسم يلقى بجلا له ويناسب بحاله مما لم يرد به اذ
 شرعى جاز اطلاقه عليه الا انه ليس من الادب الجواز
 ان لا يناسب من وجه اخر كيف ولو لا غاية عنايته
 ونهاية رافته في الهام المقربين اسمائه لما احس احد من
 الخلق ان يطلق عليه واحدا من اسمائه سبحانه **فهم**
 وارشاد هذا القدر في معرفة ذاته نعم وصفاته التي هي
 اعظم اصل من اصول الدين بل هي اصل الدين كاف اذ لا يعرف
 بالعقل الا كثر منه ولا يتيسر في علم الكلام التجاوز عنه اذ معرفة
 حقيقة ذاته تعالى القدسة غير مقدورة للانام وكل الوهية
 نعم من اجل ان سأل ايدى العقول والادهام وربوبيته
 اعظم من ان تلوث بالخواطير والافهام والذنى يعرف منه
 ليس لان وجوده اذ لو اضعفناه الى بعض ما عده او سلبنا عنه
 ملنا فاه خشيانا ان يوجد له بسببه وصف شوقى او سلبى او
 يحصل له بربوبته ذاتى معنوى تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
 ومن اراد الارتفاع عن المقام ينبغي له ان يتحقق ان وراءه ^{هذه}
 شئ هو اعلى من هذا المرام فلا يقصر عنه على ما ادركه ولا يشغل
 عقله الذى ملكه بمعرفة الكثرة التى هي اماراة العدم ولا يقف
 عند زخارفها التى هي منزلة القدم بل يقطع عن نفسه العلائق
 البدنية وينزل عن خاطره الوانغ الدينية ويضعف
 هواه وقواه التى بها يدرك الامور الفانية ويحبس

غاية ما في الباب انه يتجلى منه الايجاب واما الجبر فلا وجه
 الايجاب باننا نقول ان كون الالف الفعل من الله نعم مسلم الا
 ان فعل العبد تابع لارادة العبد فيكون باختياره لا بالامر من الله
 الاهل القدر وبعد ظهور كون الفعل تابعا لارادته
 ان سموه ايجابا بالكون الالات من الله كان منازعة في
 التسمية ولا مضايقة فيها ولو قالوا ان الله نعم خلق العبد
 ولو لم يخلقهم لما كانت الافعال ولما خلقهم كانت فيكون
 هو الله تعالى فاعلا لها كان مثل قولهم واسهل لكن لا
 على العاقل ما فيه شبهة اخرى وجوابها ان الله تعالى
 بفعل العبد فيكون تركه متنعنا اذ لو فرض تركه لم يكن
 علمه جهلا والاراد محال فاللزم من مثله فاذا كان تركه
 متنعنا كان العبد مجبورا قلنا هذا ايضا يوم الايجاب
 واما الجبر فلا يلزم منهم مثله في فعل البارئ نعم وكل ما
 اجابوا به فهو جوابنا على اننا نقول العلم لا يكون علما الا اذا
 طالب العلم فيكون تابعا للعلوم فلو كان مؤثرا في العلوم
 كان العلوم تابعا له فيدور واذا لم يكن مؤثرا لم يلزم الايجاب
 هداية اذا ثبت ان للعبد فعلا فكل فعل يستحق العبدية
 مدحها او ذمها او يحسن ان يقال له لم فعلت فهو فعله واما
 فهو فعل نعم اصل اذا ثبت ان فعل البارئ نعم يتبع لارادته
 والراعي هو العلم بمصلحة الفعل او الترك فافعاله تعالى
 لم تحل من مصالح اي انه انما يفعل لغرض فاذا ثبت ان

لما كان العلم لا يكون علما الا اذا طالب العلم فيكون تابعا للعلوم

لذا

لذا انه مستغنى عن الغير فذلك المصالح لم تعد اليه نعم
 بل الى عبده واذا ثبت ان افعال المصالح عبده ثبت
 بطريق العكس ان كل ما فيه فساد بالنسبة اليهم لم يصد عنه
 بقصة قد بينا حقيقة ارادته نعم لافعال نفسه واما ارادته
 لافعال عبده فهي امرهم بها والامر بالقيح يتضمن النفسا
 فلا يامر به وقد بينا انه لا يفعل القبيح ولا يرضى به لان الضم
 به قبيح كقوله تفسير ما ورد انه نعم محال في الخير والشر اريد
 بالشر ما لا يلائم الطبايع وان كان مشتملا على مصلحة
 تبصرة تكليف البارئ نعم هو امر عبده بما فيه مصلحة لهم
 ونهيهم عما فيه مفسد تمام وذلك لا ينافي الحكمة وان
 كان فيه مشقة فلا يكون قبيحا والغرض من التكليف
 امثال العبد بما كلف به فلا يكون تكليف ما لا يطاق
 حسنا اصل اذا علم البارئ نعم ان العبد لا يمتثلون
 التكليف الا بفعل حسن بفعله وجب صدوره عنهم
 لئلا ينقض غرضه ومثل ذلك يسمى لطفا فيكون
 الفصل الثالث في النبوة والامامة اصل اذا كان الغرض
 من خلق العبد مصلحة لهم فتبينهم على مصالحهم وسعادتهم
 مما لا يستقل عقولهم باذراكه لطف واجب وايضا اذا
 امكن بسبب كثرة حواسهم والامتناع واختلاف ذواهم
 وارادتهم وقوع الشر والفساد في انشاء ملاقاتهم و

لطف

عجل الله فرجه فائدة سبب حرمان الخلق عن امام الزمان ليس من الله لانه لا يخالف مقتضى حكمته ولامن الامام لعظمته فيكون من رعيته ومالم ينزل سبب الغيبة لم يظهر الحجة بعد ازالة العلل وكشف الحقائق الله تعالى على الخلق والاستبعاد في طول عمره مع ثبوت امكانه ووقوعه في غيره جهل محض تبصرة لما كان الانبياء والائمة يحتاج اليهم الامنة للتعليم والتاديب وجب ان يكونوا اعلم واشجع ولما كانوا معصومين وجب ان يكونوا اقرب الى الله نعم ولما كان الامام من رعيته النبي وجب ان يكون النبي نسبته في الفضل الامام كسببته الى الرعية **الفصل الرابع** في المعاد ان الله نعم خلق الانسان واعطاه العلم والقدرة والارادة والادراك والقوى المختلفة وجعل زمام الاختيار بيده وكلفه تكليف شاق وخصه بالالطاف الخفية والجليلة لغرض عايد اليه وليس ذلك الا نوع كمال لا يحصل الا بالكسب اذ لو كان امكن بلا واسطة لخلقهم عليه ابتداء ولما كانت الدنيا هي دار التكليف فهي دار الكسب فمر الانسان فيها مدة يمكن تحصيل كماله فيها ثم يحول الى دار الجزاء وتسمى دار الاخرة مقدمة الذي يشتر الى الانسان حال قوله انا لو كان عرضا يحتاج الى محال يتصف به لكن لا يتصف بالانسان شئ بالضرورة بل يتصف هو

بما وصفه

بما وصفه غيره فيكون جوهر او لو كان هو البدن او شئ من جوارحه لم يتصف بالعالم لكنه يتصف بغيره فيكون جوهر عالما والبدن وساير جوارحه الالة فلا فعالة ونحن نسمة ههنا بالروح مقدمة جمع اجزاء بدن الميت وتالفها مثل ما كان واعادة روحه المديرة اليه يسمى بحشر الاجساد وهو ممكن والله قادر على كل الممكنات وعالم بها والجسم قابل للتأليف فيكون قادرا عليه اصل الانبياء باسراهم اخبروا بحشر الاجساد وهو موافق للمصلحة الكلية فيكون حقا لعصمتهم والجنة والنار محوستان كما وعدوا بها حقا ايضا يستوفي المكلفون حقوقهم من الثواب والعقاب وكذا عقاب القبر والصراط والكسب وانظار الجوارح وغيرها مما اخبروا به من احوال الاخرة حق لا مكانها واخبار الصادق بها هداية اعادة المعدوم محال والالزم تخلل العدم في وجود واحد فيكون الواحد اثنين وهو محال ولما كان حشر الاجساد حقا وجب ان لا يعدم اجزاء ابدان المكلفين واروا بل يتبدل بالتأليف والمزاج والفناء كناية عنه شبهة قالت الفلاسفة حشر الاجساد محال لان كل جسد

اعتدل مزاجه واستعد استحق فيضان النفس العقل
 الفعال فلو انصف اجزاء بدن الميت بالمزاج لاستحق
 نفسا من العقل فان اعيد اليه نفسه الاولى على قولكم
 فيلزم اجتماع نفسين على بدن واحد وهو محال ونحن
 لما اثبتنا الفاعل المختار وابطلنا قواعدهم لم نحتاج الى جواب
 هذه الهذيان اصل الثواب والعقاب الموعود
 دائمان وكل من استحق الثواب بالاطلاق خلده
 في الجنة وكل من استحق العقاب بالاطلاق خلده في
 النار وكل من لا يستحقهما كالصبيان والمجانين و
 المستضعفين لم يحسن من الكريم المطلق تعدبهم
 فيدخلون الجنة ايضا واما من جمع بين الاستحقاقين
 فان كان متوعدا عليه توعدا مطلقا لا بعينه امكن
 بالامكان العام ان يعفو الله عنه عند فضل وكرمه
 لانه وعد به مع حسنه وخلف الوعد قبيح وايضا
 الغرض من خلقه انابه فعاقبته نقض غرضه و
 ان لم ينله عفو اذ كان متوعدا عليه بالتعيب فاما
 ان يحبط احد الاستحقاقين بالآخر ^{بصفة الجبريل من الاحباط} والا ^{بصفة الجبريل من الاحباط} الثاني
 اما ان يتأبى بغيره او بالعكس المذهب الاول
 وهو اسقاط احد الاستحقاقين بالآخر هو مذهب

الوعيد

الوعيد تروهم لا يجوزون العفو الا في الصغار ^{هـ} فلو
 اني علم ان الاستحقاق الزائد يحبط الناقص ويبقى
 هو مجاله وهو الاحباط ومذهب ابي هاشم انه لا
 يبقى من الزائد بعد التأثير الا الفاضل عن قدر الناقص
 والباقي يسقط بالناقص وهو الموازنة ويكون الحكم
 للفاضل استحقاق الثواب كان او استحقاق العقاب
 والمذهبان باطلان لا يثبتان مما على تأثير الاستحقاق
 وتأثيره وذلك غير معقول لان الاستحقاق امر ^{مستحق}
 والاضافات لا وجود لها في الخارج والامر ^{للتسلسل}
 وما لا يوجد لا يعقل تأثيره وتأثيره وان قلنا بوجوده
 قلنا اما ان يوجد الاستحقاقان معا ولا ولا يقتضي
 ان لا يكونا ضدين وذلك يناه في مذهبكم وايضا لا يكون
 احدهما اولي بالتأثير في الاحباط من الآخر واذا ^{حبط}
 احدهما بالآخر في الموازنة فكيف يحبط الآخر به اذا تأثر
 المعلوم في الوجود غير معقول والثاني لا يعقل تأثير
 احدهما في الآخر ولا يرد علينا الاضداد فاننا لا نحكم بتأثير
 كل واحد منهما بالآخر واما المذهب الثاني وهو ان
 يتأبى بغيره فمفتركون بالاجماع فلم يبق الا الثالث
 وهو ان يعاقب عقابا منقطعاً ثم يخلد في الجنة وهو

الحق المناسب للعدل وما عبر عنه بالميزان فهو كتابته
عن العدل في الخلق هكذا شفاعته محمد لا هل الكبار
ثابتة لأن من جور العفو لهم جوار الشفاعته ومن لم
يجوز لم يجوز ولنا بطل المذهب الثاني ثبت الأول
هذا الإيمان تصديق ما يجب تصديقه من دين
محمد وهذا التفسير هو أقرب إلى موضوعه من
تفسير الوعيدية وأهل الكبار مصدقون فهم مؤمنون
يستحقون الثواب الدائم لأن دعوى الإيمان تبصرة
الوحيات تحشر كما وعد للانصاف لا اتصال اعراض الأهل
اليها كما يليق بعدله وكذلك المكلفون وغير المكلفين
يواصل إليهم اعراض الآلهة ومشاقهم بحاسب الجميع
محاسبة خفيفة ختم ونصيحة حيث وفيما بما وعدنا به فلنقطع
على نصيحتهم وهي أن من نظر بعين عقله وشاهد هذا الحكم
في تنهيد يجب عليه أن يعرف غرض الخالق من خلقه
بفضله ولا يضيعه بتفريطه وجهله والاشتغال وخسراننا
مبيناً وفقنا الله وإياكم لدار الآخرة بمحمد وآله الطاهرين
والحمد لله رب العالمين قد تمت رسالة
الفصول ما رجع عن شهر رسول
المكرم **ع**

الكلام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
 وَمِنْ آيَاتِهِ
 مُمِيتَانَا اللَّهُمَّ وَاجِبُ الوجود وغائِبُ وجود كل موجود أنت جُنَا
 من مَرِيئُ ظِلَامِ العدم الـ فضاء ضياء الوجود بقدر نَاكَ رَاكَ
 وعدك عزاج نَا كَيْب خَلَقْنَا وَانْقُضْتَ خَلَقْنَا بِحِكْمَتِكَ اللَّهُمَّ
 وَاذَرَفْنَا مِنْ حُضْبِضِ هَوَايَاكَ الـ نور ملكة الحُصْبِضِ الـ اوج سَفَاذ
 مَا امْكِنَ مِنْ مَعْرِفَةِ حَقَائِقِ قَانَا نَاكَ فَامْطَرْ عَلَيْنَا اِنْفُسَنَا الـ اَفْضَنُ مِنْ سَجَابِ جُودِ
 مَوَاهِبِكَ بَزْأَلِ عَذَابِ مَنَاهِلِكَ مَا يَحْرُطُ بِرِغْ سَلَكِ وَلِيَا نَاكَ لَقَاءُ مَبِينِ
 بِمَرْضَانِكَ وَصَلِّ اللَّهُمَّ عَلَيَّ أَشْرَفَ وَلِيَا نَاكَ وَاجِلِ انْبِيَا نَاكَ وَافْضَلِ مَخْلُوقِ
 قَانَاكَ ارْضَاكَ وَبِمَانِكَ مَحْمُودًا لِهَ الْخُصُوصِ مِنْ مَزِيَا خَوَاصِكَ مَظْهَرِي
 صِفَاتِكَ وَبِمَانِكَ صَلَوةً مُعَادِلَةً لِأَلَا نَاكَ بِأَجْزَلِ عَلَى الدُّهُورِ بِقَانَاكَ
 فَلَمَّا كَانَ عِلْمُ الْكَلَامِ مِنْ بَيْنِ هَذِهِ الْعُلُومِ أَوْثَقُ بَرَهَانًا وَظَهَرُ
 نَبِيَانَا وَأَشْرَفُ مَوْضُوعًا وَاجِلِ أَصُولًا وَفَرَعًا وَلِذَلِكَ اسْتَحْيَى الْمَقْدَمُ
 عَلَى سَائِرِ الْعُلُومِ وَنَزَلَ مِنْهَا مَنْزِلَةُ التَّمَسُّكِ بِتَجْوِيزِ ضَمَارِ الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ
 أَسَاسًا وَلِكُلِّ مَنَاهَا جَاوِزًا وَهُوَ إِنْ كَانَ بَعْدَ الْأَعْوَارِ كَثِيرًا لَا مَسْرَارَ
 إِلَّا أَنْ نَقَاوُثَ الْيَقِينِ فِي الْحُصْبِضِ وَعَقْلُنَا لَقِيَ بِنَفْعِهَا وَتَدْعُو الضَّرُورَةُ
 إِلَيْهَا وَيَجِبُ عَلَى كُلِّ مَكَلَّفٍ اسْتِحْضَارُهَا وَخَلْقُ كُلِّ أَوْثَرٍ نَكْرَارُهَا وَتَدَاوُلُهَا
 لِبُقْرَابِ الْيَقِينِ لِسَعَادَةِ جَنَّتِهَا وَبَعْدَ عَمْرِى الشَّقَاوَةِ نَارُهَا فَادْفَعْنَهَا إِلَا

الاعظم

الاعظم فضل المحققين وخواجه نصير الملة والدين محمد بن محمد بن الحسين الطوسي
 قدس الله نفسه ظهر ربه في ورثات وان كانت قليلة فهي في القوائد الجليلة
 والفاظ وان كانت بسيطة فهي في القوائد كثيرة سماها بالفصول الاصول
 ولكونها باللغة الفارسية الف بدورها الاقوال فلم يتزع في اكثر الاقوال و
 لولاكم سحاب غمها لم يطلع شمسها بالعرفان ولا تخرج الاساحة الغفران وتنقل
 الـ امقبل الرضوان استمرت على ذلك برهة من الزمان الى ان انقضى للولي
 المعظم العلامة السعيد والجيد المحمدي كن الملة والدين محمد بن محمد بن الحسين الطوسي
 محمد وال اسرنا بادى منشأ ومولدا قدس الله روحه وتورض ببحر الا
 سَنَاءِ بِأَشْعَرِ أَنْوَارِهَا وَالْعُثُورِ عَلَى قَوَائِدِهَا وَأَسْرَارِهَا فَكَلَامُهَا مِنْ
 رِيَاضِ لِيَا سَلِ الْعَرَبِيَّةِ مَا صَارَتْ بِهِ شَهَادَةً فِي رُبْعِ النُّهَارِ وَاجْلَاوِيَّةً فِي
 الْأَفْجَاءِ مِنْ أَزَلِ السَّيْرِ غَائِقُ الْأَسْتِنَاءِ فَعُولِ الْمَعْظَمِ الطَّلَايُ وَغَيْبُ قَهْرِهِ
 مَبَاحِثُهَا جَاوِزُ الْأَصْحَابِ لِكَيْتَا لَا شَتَاهَا لَهَا بِسَعْلَانِ عَلَى كَثِيرِ الطَّلَايِ
 بِأَيُّهَا وَنُوجُهُمَا مَرِيئُ عَلَى تَمَّ غَفِيرُ الْعِلْمَاءِ مَجَالِيهَا دَعَا نَا الْإِفْتِنَاءِ
 الْفَضْلِيَّةِ وَخُصْبِ الثَّوَابِ الْعِشْرَةِ وَان كَانَ فَدَشَبَ عَمْرٍو
 الطُّوفَى فَوَعْدَتْ بَعْضُ الْفَضْلَاءِ الْأَرْكَبَاءِ وَالْإِلْبَاءِ الْعِلْمَاءِ بِشَرَحِهَا
 وَإِنْ كُنْتُ بَعِيدًا عَنْ دُخُولِ حِمَاوِهَا لَيْسَ يَنْزِيْدُ لَنَا وَلَوْ قَدْ قَبِلَ
 فِي الْمَثَلِ السَّابِرِ الْمَرْحُومِ بَعْدَ فَلَمْ يَسْتَعِزْ بَعْدَ ذَلِكَ إِلَّا سَنَكْنَاهُ وَلَمْ
 يُمْكِنْنِي عَنْ إِجْازِ وَعْدِ الْأَسْتَعْفَاءِ فَوَجَّهْتُ رِكَابَ الْعَزَمِ إِلَى ذَلِكَ
 الْمَرْفَعِ الْمُسَبِّحِ وَقَدْ بَدَرَكَ الطَّبَاحُ شَاوَهُ وَالضَّلِيلُ وَشَرَحْتُهَا شَرْحًا

كشف عن قوايدها نفائها ورضع عن مرتب قوايدها جالها وحدث
به على مجلس خصه الله بخصايل الكمال وجباه باشراف عنصر وكرم
الوجع بجيت بضاعده من العلياء مراتب باء الاكرمين وهو
المولى السيد النقيب الطاهر الميرضي الاعظم مستخدم اصحاب الفضل
بقواصل النعم ومنعبد رباب الكرام بخفايا من هذا الكرم الذي
فشم من الشرف صهوات مساعده واستعلى خصايل المحمد على اعلى
معاقد وحرز بابا لثة الشريفة قواعدا لثين وحفظ بحيل سيرة معا
قل المؤمنين ذاك شرف الاسلام ونجاح المسلمين بل ملك لتادان و
النفاذ في العالمين ظهر اعظم الملوك والسلاطين السيد النقيب
الاطهر جلال الملة والنحو والدين والدنيا والمعال على اسماها
لم يرد معرفه وانما لذة ذكرها ابر المولى السيد النقيب الطاهر السيد
المغفور نجاح شرف الملة والدين الميرضي العلوي الحسيني الاوى خلد
الله نعم سباده وربط بالخلوة والطايب ولنه ولا زالت ايامه الزاهر
عبر بحال في خلل التهان والكمال ونعت النعمي ذلك للمعنى وحلت
بمتر عاده فاحم الظهور لا رجلك عن السعادة ساعة ولا عرف ايامه نوب
الدهر ليشرف بنظر الشافيعين بحسب سبيل صايب ليكون كفايا مستغفر
ومعقدا مستظله العزة عهده واشرف بخلة جلال ربه هو على حدته
سنة وغضا ضنه غصنه قد فاز بالسعادة الابدية والكمال ان التمر
مدته وصار غنونا جالزا خاوص ايامه الاطهرين وعنوانا على صفها

اجدده لا كرمين ذاك جمال الاسلام ونجاح المسلمين السيد النقيب الطاهر
المعظم شرف الملة والنحو والدين والدنيا والدنيا والفضل الميرضي على لا زال
مرضى في الاقوال والافعال عالها الى اعلى مراتب الكمال محو ما بالعين
والثاني محو ما بالنظر والثاني لا يكون لها احوال انقاع به على
نوال الاحقار يستمر لها دعاء المشاعلين بسيرة على تعاقب الحفان
وجعلته حسنة محمدا الهما وتذكره بعد لهما فان صادف
ذلك محل القبول فهو غاية السؤال وغاية المامول ومن الله المبتغي
والله في نيل المطلوب الميرضي وهو حسي نعم الوكيل وسمنه بانوار
الجلالة للفصول النصرية قال قدس الله روحه بعد ذكر الخطبة هي
موضوعه على اربعة فصول **الفصل الاول** في التوحيد **قول الرسالة**
مرتب على اربعة فصول **الاول** في التوحيد **والثاني** في العدل **والثالث**
في النبوة **والرابع** في المعاد لان المبحث عنه امان يكون
عن الذات الالهية ولو ان منها ومقدما في ذلك ولا ولا اول فصل
التوحيد والثاني امان ان يكون عن افعالها المطلقة على وجه العموم
ومقدما في ذلك وعلى وجه مخصوص والاول فصل العدل والثاني
امان ان يكون متعلقا بدار الدنيا وهو فصل النبوة والامانة او
او بدارا لاخر وهو فصل المعاد ونوابه وانما نقول الاول
بفصل التوحيد وان كان مشتملا على غيره ذلك من الصفات
السلبية والشوئية بوجهين الاول انه لشمه الشيء باشراف اخر انه

افسئله التوحيد بسند في جود الواجب ولا وثبوت ما يستلزمه
من الصفات فكانت شرف مسائل كما يقال مجنون المسك وان اشغل
على غير المسك الثاني ان المبحوث عنه في ذلك لفصل ما ينبغي مسئلنا
للكثرة اذ لا صفة له نعم يزبد على ذاته عند ثابيل لسبب الكثرة كما في
المحقق ثبانا للوحدة المطلقة له **ثم قال** اصل كل من ادرك شيئا لا بد
ان يدرك وجوده لانه يعلم ضرورة ان كل مدرك موجود وما ليس
فهو ليس مدرك واذا كان وجوده ضروريا كان مطلق الوجود انهم ضروريا
لانهم جزؤه وضرورة المركب يستلزم ضرورة جزئه **ثم قال** انما صدق البحث
بالوجود لان غرضه ذكر احكام الوجود من ان منه واجبا ومنه ممكنا وان
الواجب حد الاخير ذلك من المباحث التي تزد مفصلة والحكم على الشيء
بما لا زواله بدون تصور ذلك الشيء محال لا يجرم وجب عليه تقديم تعريف
الوجود ان كان كسبيا او التنبه على انه بدهي التصون كان غير كسبي
لكن لما كان عندنا الوجود بدهي التصون سلك الطريقة الثانية ونبت
عليه بما نفهم ان نقول نادره اشياء بواسطة المحس وكل من ادرك
شيئا بواسطة المحس ادرك وجوده اذ اكا ضروريا نادره وجود
اشياء اذ اكا ضروريا اما القضي فظاهروا نظموها حد فاما
الكبرى فلاننا نحكم بان كل من ادرك بالمحس فهو موجود وذلك لان ما لا
وجود له لا يدركه المحس لان محس معدوم والمحس انما يدرك ما بها بله وبلا
ولا مقابله ولا ملافاة بين الوجود والمعدوم واذا صدق ان كل ما لا

ينبغي

وجوده لا يدركه المحس انمكن بعكس النقيض القول ان كل ما ادرك بالمحس فهو
موجود والحكم بالوجود على المدرك بالمحس بدون تصور الوجود محال
ثبت ان مدركه هنا هذه الاشياء مدرك لوجودها بالضرورة ووجودها
هو لوجود المطلق مع الاضافة اليها وضرورة المجموع يستلزم ضرورة
اجزائه اذ لو كان الجزء مقتصر الى المكسب فمقتصر المجموع الى الكسب لا مقتصر
الى المقتصر الشيء مقتصر الى ذلك الشيء فثبت ان الوجود المطلق معلوم بالضرورة
وهو المطلوب هنا فبدان **الاول** انما قلنا في النظر انما ندرك اشياء بواسطة
المحس لان الادراك في اصطلاح الحكماء انما يطلق على ذلك فهم عرفه بانه
اطلاع المحس على الامور الخارجية بواسطة الحواس **الثاني** ينبغي ان
يقول كل مدرك موجود بفتح التاء على صبغة المفعول لا لا بكسر فاون
فراها كان فقد غلط او ايت بعض المعاصرين بفتحها كان وبغير البحث ان
من ادرك شيئا لا بد ان يدرك وجوده اي وجود نفس المدرك بكسر التاء
وهو سهوا او لا فلان كل احد مدرك وجود نفسه سواء كان مدركا
لغيره او لا واما انما فلان القصر يعود الى الاقرب في وجوده وذلك
هو شيئا واما انما فلان الحامل لذلك لفائل على ذلك الغلط هو خوف
انتقاض الكلية لفائل ان كل مدرك موجود فان المعدوم مدرك وليس
بموجود لم يدرك الادراك انما يطلق على الحق في اصطلاحهم وهو ما لا
تعلقه بالمعدومات كما قرناه ومع ذلك كله فيما ذكر المصنف نظير
لان قوله كل من ادرك هذه الاشياء فهو مدرك لوجودها بالضرورة

ان اراد ان وجودها حاصل بالضرورة فهو مسلم ولا يحصل الغرض اى
 بداهة حقيقة وجود تلك الاشياء وان اراد ان حقيقة ذلك فهو ممنوع
 ويمكن ان يجاب عنه بالمراد بوجودها نفس حصولها اذ لا بد من ان الوجود
 امرها ابد على المحصول والكون **قال** فلا يحتاج الوجود الى تعريف ومن عرفه
 بما يعلم بالوجود ومع الوجود وذلك لا يستحسنه الا زكباء **اقول**
 نعم بعض الناس ان الوجود كسبى التصوف والاصناف بطلان مدعى
 وذلك ان الوجود لو كان كسبى التصوف كان له معرف كاسبك محاله
 يكون موجودا لانه علمه موجودا للمعرف عند العقل والموجد للشي لا بد
 ان يكون موجودا والا لكان معدوما فيكون المعدوم موجودا هذا باطلا
 بالضرورة فوجب ان يكون الوجود متحققا مع المعرفة حتى يكون معرفة او قبله
 فلا يكون معلوما بسببه لوجوب ناسخ السبب عن السبب عرف الوجود لو
 ناسخ عن نفسه هو محال ويمكن توجيه كلام المصنف بوجه اخر وهو المنقول
 عن عرف الوجود تعريفات ثم المنقسم الى الفاعل والمنفعل **الاول** انه
 المنقسم الى القديم والحادث انه الكون في الاعيان والذي يدل
 على بطلان التعريف الاول والثاني ان التعريف بما لا يعلم الا بعد
 العلم بالوجود لان الفاعل هو المفيد للوجود والمنفعل هو المستفيد من الوجود
 والقديم هو الذي لم يسبق وجوده عدم والحادث هو الذي سبق وجوده
 العدم فالوجود خبر ومفهوم التعريف فيقدم عليه فيلزم تقديم الشيء
 على نفسه هو محال لا تميز حيث انه ناسخ معدوم فلم يزل كون الشيء الواحد

وجود

موجودا معدوما معا وهو محال ولما التعريف الثالث فهو ان مفهوم الكون
 مفهوم الوجود فمن علم الكون علم الوجود ومن لم يعلم لم يعلم ففي تعريف الوجود
 به تعريف الشيء بما هو في المعرفة والجملة وهو فاسد لان المعرفة يجب
 ان يكون اجلي من المعرفة كما نقرر في علم الميزان **قال** نفهم وجود كل شيء
 اما ان يكون من غير اول يمكن الاول ممكن الوجود والثاني واجب الوجود
 والموجودات باسرها منضمة فيها **اقول** لما بين كون مفهوم الوجود ضرورة
 شرعية في نفسه لا اقسامه والتفصيل هو احد معاني المعاني وضم شيء من
 الخصائص اليه على طريق التردد بدليله ذلك المعنى هنا مع المخصص المتعدد
 فيها اثباتا فاما من الاقسام كما يقال هنا وجود الشيء خارجا اما ان يكون ناسخا
 مشاعا لانه اى لا يفترق في تحصيل وجوده في الخارج لا امر متغير لذاته ولا يكون
 والاول هو الواجب لذاته والثاني هو الممكن لذاته والموجودات باسرها
 منضمة في هذا القسمين للتردد بدليله بين النفي والاثبات الموجب للتحصر
 فلا ثالث لها فان فصله المركبة منها حقيقة في قولنا الوجود اما واجب
 لذاته او ممكن الوجود لذاته لا يجمعان ولا يرتفعان وهنا فوائد ثمانية
 الوجود بالتحصيل لان الوجود الذي يحيل من ناسخات وبحر من زيو لا ينحصر
 في الواجب لذاته والممكن لذاته فانه يصدر في المنسحق لذاته ايضا فان
 الذهن يفرق بين جميع الاشياء ويحكم عليها حتى اجتماع التفضيل وحصول
 الصلابة **قال** الواجب قد يكون لذاته كما قلنا وقد يكون لغيره كوجوب
 وجود المعلول عند وجوهه الثانية وهو داخل في قسم الممكن لذاته لان ذلك

المعلول بالنظر الى ذاته يجوز وجوده ويجوز عدمه وذلك معنى الامكان انما
 وجب بالسبب الخارج **اقول** الممكن له خواص كثير منها انه لا يخرج
 احد طرفيه الا بالسبب الخارج لو خرج بذاته لكان انا واجبا او مستغنا
 او لا بذاته فلزم النزج بلا مرجح اذ الطرفان متساويان بالنظر الى ذاته
 وليس احدهما اول به وهي خاصية اخرى له ويلزم ان يكون الامكان هو علته
 الخارجية فتصور تساوي الطرفين يستلزم ذلك ضرورة لا غير ذلك
 من خواصه وللواجب بعض خواص ثاني اكثرها في المباحث **الاشهر قال**
 والممكن اذا كان وجوده من غير ذاته لم يعتبر ذلك لغيره لم يكن له وجود
 لم يكن له وجود لم يكن لغيره وجود لا يستحال كون المعدوم موجدا
اقول لما قسم الوجود الى الواجب الممكن عقيب ذلك بذكر خاصية من خواص
 الممكن يحتاج اليها في اثبات الواجب فلذلك ذكرها دون باقي خواصه
 ونقرر بذلك ان نقول قد علم من التقسيم المذكور ان الممكن هو الله وجوده
 من غير ذاته فافرض الممكن وحده بدون ذلك لغيره لم يكن له وجود لان وجوده
 انما هو من السبب المتعالي له وحسب الاسباب وجوده واذا لم يكن
 موجودا استحال ان يكون موجدا لغيره للعلم الضروري بان الشيء اذا
 لم يكن موجودا في الخارج متحصلا فيه لم يكن موجدا لغيره فظهر ان الممكن
 اذا نظر اليه من حيث ذاته وقطع النظر عما عداه من المفومات لا يكون
 له وجود ولا لغيره عنه وجود واما اخذه مع اعتباراته اخر فلا يلزم
 ذلك **قال** اصل كل شيء حقيقة الواجب الممكن كالفناء عرف بانه

فكونه لولم يكن في الوجود واجب لوجوده لم يكن لشي من الممكنات وجودا
 لان الموجودات ح يكون ممكنه والممكن ليس له وجود من نفسه لا لغيره عنه
 وجود فلا بد من وجود واجب يحصل وجود الممكنات منه **اقول**
 الدليل المشهور في اثبات الواجب هو ان هناك موجودا بالضرورة فان
 كان واجبا فالمطلوب وان كان ممكنا افترض ان مؤثره كان واجبا
 فالمطلوب يتم وان كان ممكنا افترض ان مؤثره ضرورة افتراض كل
 ممكن ان مؤثره كان هو الاول وراجعا اليه لزم الدوران كما
 غير راجع اليه بل رافيا في الترتيب في غير التمايز لزم التسلسل والدور
 والتسلسل والدور باطلان فيكون الواجب موجودا وهو المطلوب
 ثم يتبين بطلان الدور بل لزم تقدم الشيء على نفسه وكونه موجودا معدا
 والتسلسل يبرهان التطبيق او غيره من البراهين والمصنف شرع في هذا
 الاصل بين اثبات الواجب لوجوده يبرهان بدعي غير متوقف على
 ابطال الدور والتسلسل فيقر بان نقول الواجب لذاته موجود
 في الخارج لان لولم يكن موجودا في الخارج لا يختص الموجودات
 الخارجية كلها في الممكن بل لا لزم باطل فاللزم ومثله ما بين الملا
 فلا سبب من اختصاص الموجود الخارج في الواجب الممكن واما باطلان
 اللازم فلا نزلوا يختص الموجود الخارج في الممكن لم يكن لوجوده ما وجدا
 لكن اللازم باطل فاللزم ومثله ما بين الملا لزم فلا تقدم من خارج
 الممكن وهو انه اذا نظر اليه من حيث ذاته وماله من ذاته لا يكون موجودا

ولا موجب الغير رفع انحصار الموجودات الخارجية في الممكن لا يكون لها وجود
ولا يغيرها عنها وجود لان وجودها انما هو السبب لمغايرتها وقد
فرض عدم السبب اما بطلان اللازم ففرض وري ثبت وجوب واجب
الوجود لذاته وهو المطلوب لستحنا الامام العلامة الفاضل قدس الله
سنة بغير حسن هذه الطريقة وببائنه ثم بغير مقدمتين احدهما
بصورته والاخرى بصدق بغيره اما الاولى فهي ان مرادنا بالموجب التام
هو الكافي في وجود ذاته اي لا يحتاج في انجاء الاثر الى امر خارج عن
ذاته واما الثانية اعني الصدق بغيره فهي ان الممكن لا يجوز ان يكون موجبا
لذاته لاني لا نوجب بغيره توقف على موجود بغيره وموجود بغيره يتوقف
على الغير فوجب بغيره توقف على الغير اما الصغر وهو توقف موجبه
على موجود بغيره لاستحالة كون المعدوم موجبا للغير واما الكبرى وهو
توقف موجود بغيره الممكن على غيره فظاهر ان الممكن يجب لذاته بيقضي
شبهات من الطرفين اي الوجود والعدم بل كل منهما بالغير فذاته فانهما فان
المقدمتان بقول ههنا موجود فطعا فان كان واجبا ثبت المطلوب
وان كان ممكنا لما قلناه في المقدمة الثانية فيكون موجبه واجبا هو
المطلوب على هذا فنقض اجماله بغيره ان الافعال لاخبارية كالقيام
والغزو والاكل والشرب غير ههنا من الافعال لا واد بغيره عليها هذا
الشخص الممكن فطعا وهو ضروري عند المعترض ومن قال بمفادته فيكون
الممكن موجبا للغير وهو خلاف المقدمة الصدق بغيره واجبا بعض فضلاء

لذاته فقال لما لا يجوز ان يكون الفاعل غير هذا الشخص يكون هو
شرط لذلك لفعل الاموجباله والاولة في الجواب ان يقال المعترض لا يقول
ان هذا الشخص الممكن موجب تام لافعاله بل مباشر فربح ح يقول هذا
ليس الشخص موجبا تاما ضروريا توقف فاعاله على وجوده وعلى شرايط
اخر ونحن لم نقل ان الممكن لا يكون موجبا مطلقا بل لا يكون موجبا تاما
بالنظر الى ذاته فلا يثبت النقص **قال** هذه الية الواجب ان الممكن وجوده من
غيره كان واجبا من غير اعتبار الغير فلا يمكن فرض عدمه ولهذا الاعتبار
يقال له الباء في الازلية والابد في الترمدي باعتبار ان وجوده مطلق
منه يقال له الصانع والمخلوق والباري **فقال** لما فرغ من الاستدلال
على ثبوت الواجب شرع في اثبات الصفات التي يلزم في ذكره هذه الية
منه من احدهما سلبية والاخرى ثبوتية ثم ذكر ما يثبت عليها من
الاسماء فهنا قواعد انه تعالى يمنع عدمه وبيان ذلك ان يقول
واجب الوجود يمنع عدمه لان وجوده غير مستفاد من الغير وكل ما
وجوده غير مستفاد من الغير يجب له الوجود بدون اعتبار شيء من الاعيان
فواجب الوجود يجب له الوجود بدون اعتبار شيء من الاعيان فواجب
الوجود يجب له الوجود بدون اعتبار شيء من الاعيان وكل من كان كذلك
فوجوده مقتضى ذاته ومقتضى الذات يمنع زواله وزوال الوجود
هو العدم والواجب بمنع عليه لعدم انه تعالى منع باعبار ما
نقدم اسماء اربعة الباء في الازلية والابد في الترمدي والفرق

بين هذه المفهومات ان الباء في الوجود المسمى بالوجود الذي لا يوجد زمان
 من الازمنة المحققة والمقدرة الا وجوده مصاحب له والاول هو
 المصاحب لجميع الازمنة محققة كانت او مقدرة في جانب الماضي الى
 غير التناهي والابدي هو المصاحب لجميع الازمنة محققة ومقدرة في جانب
 المستقبل الى غير التناهي والسرمد هو المصاحب لجميع الثباتات المسمى
 الوجود في الزمان والمراد بالزمان المحقق ما هو داخل في الوجود الخارجي
 بحيث يصير جزء من العالم والمقدر ليس كذلك ان وجود ما عداه من الموجد
 جودات الخارجية صادرة عنه لا مكانها المحو في الفاعل كما تقدم اما غير
 واسطة كما هو مذاهب المتكلمين وبواسطة كما هو رأي الحكماء لوجوب
 انها في كل موجود اليه لبطالان للتسلسل عند عدم وجود شيء تام في البحث هذا
 الكلام يقال له باعتبار هذا الصنف الصانع للموجودات والخالق والباري
 وهذه المفهومات الثلاثة المتعارضة في المعنى وقد يمكن الفرق بينها بان
 يقال الصانع الموجد للشيء الخارج له من عدم الوجود والخالق هو
 المقدر للاشياء على مقتضى حكمته سواء اخرجت الى الوجود والاول والباري
 هو الموجد لها من غير تفاوت والمميز لها بعضا من بعض بالصور والاشكال
 وسنسمع في تفصيل اسمائه فيما يأتي في فصل بيان انشاء الله تعالى
قال اصل ثم انه اذا تفكر علم ان كل ما فيه كثرة ولو بالفرض كان وجوده
 محتاجا الى غيره لانه محتاج الى احادة واحاد غيره وكل ما فيه كثرة او في
 نفسه ممكن وينعكس الى قولنا كلما ليس بممكن ليس بممكنة فالواجب

واحد من جميع الجهات والاعتبارات **قال** اعلم ان الكثرة بدوئية النصوص
 وهي ثارة يكون خارجية وثارة يكون بالفرض الذهني لا وجود لها
 خارجا كما ان المفاهيم من الاجناس والفصول والاشكال المنفصلة
 ولو بالفرض في القسم الثاني وهي اي مطلق الكثرة اما ان لا يكون لها هيبة
 بأكملها موجودة في كل واحد من اجزاء الكثرة او يكون والاول كبر الثبات
 باجرانها التي تالفها منها كالعديد المؤلف من الاحاد والثاني هو
 تكملة الماهية بوجودها في جزئيات كثيرة كالنوع المنكسر بالاشخاص اذا
 نفر هذا فقول بالباري نعم ليس بممكنة بالمعنى المذكورة كلها اما الثاني
 اعنى النوع المنكسر بالاشخاص فيجب بيان بطلانه في الفصل الثاني لهذا
 الفصل واما الاول فبمقتضى الخارجي الذي فطناها بما ذكره من البيان
 ونفرض ان كل ذات منكثرة بهذا المعنى اعنى تالفها من تلك الاجزاء
 فاما محتاجا في تحققها خارجا وملاذ منها الا تلك الاجزاء ضرورة ان
 وجود المركب بدون جزئه محال والخبر ذات مغايرة لذات الكل لانه
 متقدم عليه الوجود بين والمقدم غير مؤخر فكل ذات منكثرة بالمعنى
 المذكور هي محتاجة الى غيرها وكل محتاج الى غيره ممكن في ذاتها منكثرة
 بالمعنى المذكور فيمكنه وينعكس هذا بعكس التقيض الى قولنا كلما ليس
 بممكن فهو ليس بممكنة بالمعنى المذكور ويجعله كبري لقولنا الواجب ليس
 بممكن وهكذا بالاضرب الى كل من الشكل الاول الواجب هو ليس بممكن
 وكل ما هو ليس بممكن ليس بممكنة فيجب الواجب ليس بممكنة فليس بممكنة

والاعتبارات بر يد بالجمادات الامور الخارجية والاعتبارات الامور
الذهنية وقد ثبت عدم جواز التركيب عليه نعم في شئ منها فاما ان
الاول معنى قولنا العجز من تقدم على الكل في الوجود من اعني الذهني
والخارجي ان الكل لا يتحقق الا بعد تحقق اجزائه فكل ما فيه كثره او قبول
والعلة متقدمة على المعلوم **الثاني** في قول المصنف كل ما فيه كثره او قبول
فصحة فائدة حسنة وذلك ان نسبة الفصم الى الكثرة نسبة التحليل الى
التركيب فالعصم نظير على المركب عند تحليله والاجتماع والكثرة
بطوره عند تاليف اجزائه وما كان كلا الامر من حال على الواجب لاد
ان يشير الى بطلانها وان كان استعمالها احدهما موجبا لاستحالة الامر
لئلا زعمها اذ ما كثره الا ويمكن عليها التحليل فلا يرد التحليل الا على
كثرة لكن اذا التخصيص على ذلك ارشادا ونسبها **قال** اصل حقيقة
الواجب امر واحد شئونه لا يرد لول دليل واحد وهو امتناع العدم
فلو فرض اكثر من ذلك واحد لا يشتركا في حقيقة الواجب متنازعا بامر اخر
فيلزم تركيب كل واحد منهما تاما به الاشتراك وقاما به الامتنان وكل مركب
ممكن لما عرفت فلا يكونان واجبين هذا خلف فتح لا يعقل حقيقة
الواجب الا ذات واحد **اقول** هذا ما وعدنا به من سلب الكثرة
التابعة لوجود الماهية في جزئيات متعددة والمقصود بالذات هنا
اثبات الوحدة الشخصية له نعم وقد ذكر المصنف هنا مغلة شئ عليها دليل
ويكون واجبا عن سؤال يرد على دليله ونفريها ان حقيقة الواجب

امر واحد شئونه اي ليس لعدم مفهوه ولا بغير مفهوه وبين هذه الدعوى لغو
لان مدلول دليل واحد وبين ذلك الدليل الواحد بانه امتناع العدم
لما تقدم من قبل في المذاهب السابقة واذ امتنع العدم على شئ كان شئونه
وهو المطلوب في قوله لانه مدلول دليل واحد اشارة الى كبري ضمير هو
كل ما كان الدليل واحدا كان المدلول واحدا وبيان ذلك اما على فاعدا
الحكام من ان الواحد لا يصعد عنه الا واحد والدليل علم المدلول فاذا
كان الدليل واحدا كان المدلول واحدا ولا يرد شئ في علم المميز ان
الاعم من الشئ لا يدل عليه بل يجب ان يكون مساويا له فاذا كان واحدا
كان المدلول واحدا وهو المطلوب اذ عرفت هذا فقول حقيقة واجب
الوجود لا يجوز ان يوجد منها ازيد من شخص واحد ولو وجد اكثر من شخص
لاشتركا في حقيقة واجب لوجود لا بد من امتياز كل منهما بامر اذا
بدون الامتنان في فليزم كون كل منهما مكاملا به الاشتراك وقاما به
امتياز وقد تقدم استعمال التركيب على الواجب اما السؤال المقد
الذي اشار اليه جوابه ففرض ان واجب الوجود عددي لان وجوب
الوجود عبارة عن عدم كون الذات فبطل العدم فهو امر عددي واجب
الوجود ذات خوزة مع الوجوب ما جزمه عددي فهو عددي ولا يلزم
من الاشتراك في الاوصاف لعدم تميز التركيب بالباطل بشرط في
صليها عداها عنها ولا تركيب فيها ونفريها جوابا ان يقول المراد
من واجب الوجود الذات التي صدق عليها هذا الوصف لا هذا الوصف

وذلك لذات موجودة لا محالة لان الدليل الثاني يدل على امتناع العدم على
 ذات الواجب ما امتنع عليه العدم فهو موجود وهو المطلوب **قال**
 هذا به كل مخبر الخبز وكل عرض مفقود المحلة والخبز والمحل غيرهما فلا يكون
 الواجب مخبر ولا عرضا وكل ما يشار اليه بالخبز فهو ما مخبر او عرض
 فلا يكون الواجب مشار اليه بالخبز **فقول** المخبر هو الحاصل بالخبز
 والخبز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الاجسام بالخصوص
 ولولم يشغله لكان خلا وعنده الحكماء الخبز والمكان مترادفان وبعبارة
 يناعى السطح الباطن من الجسم كما وحى الماس للسطح الظاهر من الخوخ عند
 ارسطو **وقال** فلا طون هو البعد الخالي عن المادة واعلم ان كل موجود
 اختص باخر وسرى فيه بحيث يكون الاشارة الى احدهما هي الاشارة
 الى الاخر تحقيقا او تفديرا ويكون مع ذلك ناعنا له بتمحي الخفض حال
 والمختص به محلا فذلك الحال يتمي عرضا ولا اشارة المحسنة لها تفسير
 احدهما القامد موهوم اخذ من المشرق من المشرق بالشار اليه وثانيهما
 انه يقال للشيء منا او هنا اذا عرفت هذا فاعلم انه ذكر في هذه الهدية
 ثلاث صفات سلبية للواجب الاول انه ليس بمخبر وهو ظاهر على
 نقاسه مخبر اجمعها لان كل مخبر لابد ان يكون له امتداد مال للخبز شاغل
 له ذهني جهانه وكل ما هو كذا لا يعقل مجردا عن ما يشغل بالامتداد **ثاني**
 به وهو مخبر والحكم بذلك ضروري ومخبر غير المخبر فان الشيء لا يمتد
 في نفسه بل في غيره فيكون المخبر مفقودا في غيره فيكون ممكنا فقصدها نقاسا

من الشكل الثاني الواجب بنفسه لا غيره يمتنع الواجب ان يكون مخبرا
 وهو المطلوب لثانيه الا انه ليس بعرض لانه قد علم من تعريف العرض
 احتياجه الى محله ومحل غير لان المحتاج اليه متقدم على المحتاج فلو كان
 محله نفسه لزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال فلو كان الواجب عرضا لكان
 في وجوده وشخصه لا غير فلا يكون واجبا هذا خلف لثالثه انه لا يمكن
 ان يشار اليه اشارة حسية ودليلة انه لو اشير اليه بالخبز لكان اما مخبرا
 او عرضا لكن الاول باطل فاللزوم مثله بيان الملازمة ان كل ما انتهى
 اليه الخط الاشاري اما ان يكون في ما بدأ به اي غير محتاج في وجوده
 وشخصه الى محل يقوم به ولا يكون فان كان الاول كان مخبرا وان كان
 الثاني كان عرضا واما بطلان اللزوم فلما تقدم من استحالته كونه
 مخبرا او عرضا **فالثاني** فبالاشارة يكون له صفة اخرى من الاشارة
 العقلية فاما غير مستحيلة عليه نعم فان كل محكوم عليه ولو بوجبه ما
 او مفقودا فمفهوم مشا واليه عفو **قال** نبصير المعقول
 المحلول كون موجود في محل في ثم به والواجب حيث يقوم بذاته
 استحالة عليه المحلول والمحل مخبر بل فيه الاعراض والواجب حيث ان
 ليس بمخبر استحالة حلول الاعراض فيه **فقول** ذكر في هذه البصيرة
 صفتين سلبيتين لهما ايضا الاول انه لا يمكن في شيء لان المعقول
 من المحلول في التغذ والعرف لا اصطلاح هو كون موجودا سارا في
 اخر قائما به ناعنا له لثانيه باعنا بتفصيل شخصه لذلك المحل اذا تقرر ذلك

فقول لو كان الواجب محالاً في شيء لكان ممكناً واللازم باطل فكذلك
 الملزوم بيان الملازمة ان الواجب محال في نفسه لا في غيره
 امر خارج عن حقيقة ذاته باطل لان اللازم فقد سبق ببيانها
 لو كان نقلاً محالاً في شيء لزم الدور لا حياجه الى محله لكان محله
 لا تارة لساير ما عداه فليزم افتقاره الى المحل وافتقار المحل اليه وهو
 دور والدور محال لا يستلزم ان يكون الشيء منفصلاً الى بقية السبب
 المستلزم لتقدمه على نفسه مستلزم لوجوده قبل وجوده وهو منزه
 الاستحالة الثانية ان المحل في شيء وقد بينه المصنف ببيان غيره
 فام ونحوه في ما ذكره المصنف ولا يتم تبين كونه غير تام ثم ندكر
 ما هو اول الاستدلال فقول لو حل في ذات الواجب شيء لكان
 الواجب محتملاً واللازم باطل فكذلك الملزوم بيان الملازمة ان المحل
 منجز في ذاته لا محال في ذاته فلو لم يكن فلو لم يكن فلو لم يكن
 غير تام فلا تمنع ان كل منجز فان السعة والبطو حالان في الحركة والحركة
 محل لها وهي غير منجز وانها صفات الواجب ثم ندكر حاله فيها عند
 الاشاعة مع ان محل الصفات وهو ذات الواجب مجزئة وانها
 صفات العقول والنفوس عند الغلاسة في حاله فيها مع انها مجزئة
 فظهر ان المحل لا يجب ان يكون منجزاً او اما الثالث وهو الاول في
 الاستدلال فقول لو حل في ذات الواجب شيء لكان ذلك
 الشيء اما قدماً او حادثاً واللازم بضمه باطل فالملزوم مثله

علم

بيان الملازمة ان المحل انما ان لا ينفصل العدم او ينفصل الاول
 القديم والثاني الحادث فظهر الملازمة واما بطلان القسم الاول
 وهو ان يكون المحل قدماً فلما سبق ان الواجب واحد وما عداه
 ممكن وكل ممكن حادث لما به بيان حدوث العالم واما بطلان
 القسم الثاني وهو ان يكون المحل حادثاً فلا بد ان ذلك الحادث لا بد
 له من علته فانه ما ان يكون علة ذاته ذات الواجب وشيء من لوازمها
 او غير ذلك لا جاز ان يكون علة ذات الواجب وشيء من لوازمها
 والا لكان قدماً لان قدم العلة يستلزم قدم المعلول عند الحكم
 واللازم التبع بغير مرتبة او فرض ما ليس بنام فاما وايضا يلزم ان يكون
 ذات الواجب قابلاً للشيء وقابلة له وهو غير جائز عندهم ايضاً ولا
 يجوز ان يكون علة ذلك الحادث امر مغاير لذات الواجب لان
 امكان الواجب واللازم كالملزوم في البطلان بيان الملازمة
 انه ينفصل في كونه غارياً عنها لا عدماً وهما مغايران له وكل
 منفصل عن غيره ممكن فثبت الملازمة واما بطلان اللازم فقد سبق
 قال بضم الفه من الاتحاد صبر ورفق الاثنان واحد وهو مح
 عقلاً فلا ينفصل الواجب بشيء **اقول** يريد بيان انه لا ينفصل
 شيء من الموجودات ونقل عن بعض مناهة الحكماء وبعض صوفية
 الاسلام بخبرين وزعم القصارى انه ورد في الانجيل دعوى السبع
 الاتحاد مع الله والذي يفهم من الاتحاد وهو صبر ورفق موجود واحد

بعينه موجود واحد اخر بعينه غير استحال ولا تركيب حتى يكون هناك
 شئ واحد هو هذا او هو ذلك بعينها وهذا محال في بدعية العقل
 الصريح عند تصور معنى الاتحاد المذكور على ما ينبغي وقد نبه على ذلك
 فقول لو اخذ الواجب بغير لزوم اجتماع التقيضين واللازم باطل
 فاللزوم مشتمل بان الملازمة انهما لو اخذوا لزوم صبر ورك الذات
 الواجب بعينها الذات الممكنة بعينها فيلزم انه يصدق على جميع ما
 يصدق على ذلك وبالعكس فيلزم كون كل منهما جازيا للعدم وهو
 جمع بين التقيضين فيثبت اللدعي وهو امتناع الاتحاد عليه ثم قال
 تبصر الالام والذات تابعا للمزاج والمزاج عرض وحيث ان الواجب
 ليس محلا للعرض استحال عليه الالام والذات **اقول** فانما انهم متغايران
 سليمان والذات عند بعض المتكلمين هي الحالة الخاصة عند تغير المزاج
 المزاج الى الاعتدال والالام هي الحالة الخاصة عند تغير المزاج
 لا الفساد وعند بعض المعتزلة ان الذات هي ادراك متعلق بالشهوى
 والالام هي السبل الى ما يعتقد او يظن او يعتقد انه منافي للمزاج و
 قال الحكماء الذات ادراك الملايم من حيث انه ملايم والالام ادراك
 المناهية من حيث انه منافي اذا نفرد هذا فنقول بسجمل عليه الالام والذات
 بالنفس الاول لانها متوفاة على المزاج والمزاج عرض لانه
 من الكيفيات الملموسة وكل كيفية ملموسة عرض فيكون المزاج عرضا
 والواجب ليس بعرض فيسجمل عليه الالام والذات وكل بسجمل لان

عليه بالنفس الثاني لتوقفها على المزاج ايضا وهو بسجمل عليه تعالى
 واما على النفس الحكماء فيمنع عليه الالام عند هم لان ما هكذا الواجب
 معلول لذاته والعلة جامع للمعلول في الوجود والمناخ لا يجمع ما
 يتنافى فيمنع عليه الالام واما الذات فتقسم الى ذات حسيه والذات
 عقلية فالذات الحسية هي ما ادرك ما احدا بحواس العشرة وهي
 ممنوعة عليه ثم لتوقفها على المزاج ايضا واما الذات العقلية فثبثها
 الحكماء ثم قالوا لا تدرك لذاته وذاته اعظم الذات واجلها
 وادراكه اقوى لادراكات وانما فيكون اعظم مدرك لاجل مدرك
 بانهم ادراك ويدرك ايضا حقايق الاشياء على ما هي عليه باسبابها
 وثوابها ادراكا كليها ويمنع زواله وبعض من اثبت للذات العقلية
 منع من اطلاق هذه اللفظة عليه ناديا مع الشرح الشريف حيث لم
 يرد هذه اللفظة فيه **قال** تبصر الضد عرض بغير عرض اخرى
 في محله وبنا فيه والتدو هو لما شارك في الحقيقة وقد ثبت ان الواجب
 ليس بعرض ولا يشارك غيره في حقيقة فلا ضد له ولا تدله **اقول**
 يريد ان يبين انه ثم لا ضد له ولا تدله فاما مسئلتان الاولى انه ثم
 لا ضد له والصد يقال على ثلاثة معان **الاول** عند المحمدي يقال على
 مساوي القوت الشئ اخر مانع في الوجود والفعل والواجب ضده
 له هذا المعنى اذ كل ما سواه رشح من رشحاته فيجوز وجوده والمعلول
 لا يباوى لعلته ولا يمنع وجودها ولا لفتاها فيلزم كون المعلول

منافي الوجود نفسه وهو مح والمصنف لم يتعرض لإبطال هذا
 القسم **الثالث** الضدان عرضان وجوديان يقع نفاها على محل
 واحد ويمتنع اجتماعهما فيه وبينهما غايبه الخلاف وهذا التعريف حكما
 ويعتبر حقيقة **الثالث** الضدان عرضان وجوديان يقع نفاها
 على محل واحد ويمتنع اجتماعهما فيه وهذا تعريف عامة اهل العلم
 ويبقى مشهورا والتعريف الثاني اخفى من الثالث مع انه الثاني
 يستلزم الثالث ضرورة دون العكس فان القصر في واحده ضدان
 بالثالث دون الثاني اذ ليس بينهما غايبه الخلاف والسواد والبياض
 ضدان لما فالصنف في الضد به عن المعنى الثالث اذ لم يتعرض لذكر
 غايبه الخلاف ويلزم منه نفيها بالمعنى الثاني لان نفي العام يستلزم
 نفي الخاص مع ان الدليل الذي ذكر على نفي الثالث بعضه على
 نفي الثاني ونفري ان الصديق بالنفس المذكور عرضان فلو كان
 للواجب ضد كان الواجب عرضا لكن اللازم بهما تقدم فاللزوم
 مثله والملازمة ظاهرة الثانية لانه لا تدله والتد هو المثل والظهير
 والمثل للشيء هو المساوي له في حقيقة وقد ثبت برهانان للتوحيد
 السابق انه لا يوجد من حقيقة الواجب لذاته لا فرد واحد فلو وجد
 له مساو في الحقيقة لكان الموجود من حقيقة الواجب شيان هذا
 خلف واعلم ان هناك حقيقة جلية يجب ان ينسب عليها الحق
 معنى قولنا لا مثل له فقول ليس المراد من انه لا مثل له في الخارج ان

الواجب نفسه حقيقة واحدة نوعيتها افراد ذهنية ولا يوجد من
 تلك الافراد الا فرد واحد وبان الافراد يمتنع وجودها خارجا
 لان تلك الحقيقة لذاتها بقضي وجوب وجودها فلا يجوز انصاف
 شيء من افرادها بالعدم والا لا تصف تلك الحقيقة التي في ضمن ذلك
 الفرد بالعدم وما بقضي وجوب وجود نفسه لا يتصف بالعدم فلو
 قلنا بانقضاء المثل لهذا المعنى لم يبر وجود المثل بل ينبغي ان يحقق ان
 الواجب مفهوم مفهوما شخصيا لا افراد له ذهنا ولا خارجا وبالجملة ليس
 بكل بل هو جزء وحقيقي وشخصي مفهوم وسلب مثل عنه انما هو با
 المناسبة كما يقول ليس له ما لزم نسبته اليه كمنه زيدا العمر في الانشا
 فالتسليم اذ على نفس مفهوم المثل لا على وجوده فقط اى لا يتصور
 له مثل لان هناك مثلا منصورا غير موجود ويظهر بما ذكرنا جواب
 مغالطة على وجود شريك البايزي نفريها شريك البايزي عبارة
 عن ما يشترك البايزي في النوع وكل ما يشترك البايزي في النوع يترتب
 عليه لزام ذلك النوع من لوازمه وجوب لوجودها خارجا فيكون
 الشريك واجبا في الخارج لعين ماهية فيكون موجودا وهو المطلوب
 والجواب يمنع المقدمة الاولى وهي صغرى المغالطة فانه ليس هناك مفهوم
 من المفهومات ولا حقيقة من الحقائق يصدق عليها في نفس الامر ما ذكر
 المذكور كما بيناه في الحقيقة والايجاب بنفريها تحصيل موضوع ولو
 في الذهن ثبت له في حد ذاته المحمول واذا انفي شرط الايجاب كذب

الموجبة المذكورة قال اصله ثبت ان وجود الممكن من غير محال اليجاد
 لا يكون موجودا لاستحالة اليجاد للموجود فيكون معدوما فوجود الممكن
 مسبوق بغيره وهذا الوجود يمتنع حدوثا والموجود محدثا فكل ما
 سوى الواجب من الموجودات محدث **اقول** لما فرغ من الصفات
 السلبية شرع في الشبكية وهو ان كانت وجودا والوجود اشرف
 فبسطي التقديم لكنه اخرها للعلم من السلبات استحالة ثباتها للجمادات
 فلا يتصور ان صفاتها كصفات غير من الموجودات وايضا من غير القول
 بغير ثبات اسم ربك ذو الجلال والاكرام ولما كان من جملة الشبكية
 انه لا يقدّر اصل هذا الاصل لاحتمال بقاء اثبات القدر له تعالى
 وذكر فيه بحثين الاول ان كل ما سوى الواجب محدث بالزمان لان
 كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن محدث بغير كل ما سوى الواجب
 اما الصغرى فلما تقدم من ان الواجب ليس الا واحد فنعين ان يكون
 ما سواه ممكن واما الكبرى فلان الممكن من حيث انه لا وجود له من ذاته
 فوجوده من غير محال اليجاد الغيرة اما ان يكون موجودا او معدوما
 لا جاز ان يكون موجودا ولا لازم اليجاد للموجود وبخصيل لم يحصل
 وهو محال بغيره بلزم ان يكون له وجود ليس من الغيرة وهو خلاف الفرض
 فنعين ان يكون معدوما فيكون حادثا اذ لا معنى بالحدوث الا
 مسبوقا بالعدم وهذا الدليل يدل على حدوث كل ما عدى
 الواجب جمعا كان او عرضا او محجرا والشمول لا مكان لكل واحد منها

وانما قدنا الحدوث بالزمان لان الحدوث يقال على معنيين احدهما
 زمانا وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم سببا لا يجمع الشايع
 مع المسبوق بان يكون العدم في زمان والوجود في زمان اخر بعده
 وثانيهما زمانا وهو كون الوجود مسبوقا بالغير وهو لا ينافي القدم
 الزمانا ويبيانه ان الممكن لا يمكن وجوده من ذاته بل من غير فكان بالنظر
 الاذ ان لا يمتنع الوجود وانما يحصل له الوجود بالسبب المتأخر
 لذاته فيكون عدم استحقاق الوجود حاصل له من ذاته واستحقاق
 الوجود حاصل من غيره وهما بالذات اسبقا بالغير فيكون عدم استحقاق
 الوجود سابقا على الوجود وهو المعنى بالحدوث لذاته وفي قول الصغرى
 وهذا الوجود يمتنع حدوثا وناسخ لان الحدوث كيفية الوجود ولو
 متقدم عليها تقدم الموصوف على المصفى فلا يكون نفسه قال
 واستحالة حوادث الا الا اول كما بقوله الفيلسوف لا يحتاج الى بيان
 طابا بعد ثبوت مكافئ المقتضى محدثا **اقول** هذا هو البحث الثاني
 في هذا الاصل واعلم ان الغلاسفة لما قالوا تقدم العالم وجودا
 متحققا حوادث الا اول قبل كل حادث وهكذا الى غير ثباته وذلك
 لانهم نشطون في بطلان التسلسل اجتماع افراد في الوجود الخارجي
 او ترتيبها احد الترتيبين اما الطبيعي او الوضعي فلذلك جوزوا حوادث
 الا اول لاقتوان كانت من شئ لكن لا يجمع اجزاها في الوجود
 والمنكسر منوعا من ذلك ولم على ابطاله دلائل اشار المصنف

الى امنها ونقير به ان يقال مجموع هذه الحوادث التي لانها لها
 من حيث مجموعيته ممكن وكل ممكن عدمه سابق على وجوده ينتج
 مجموع هذه الحوادث التي لانها لها من حيث مجموعيته عدمه سابق
 على وجوده انا الصغرى فلان المجموع متوقف على غير فهو ممكن واما
 الكبرى فلان مكانه مقتضى محذور اولا فلما تقدم واما ثانيا
 فلان مكانه الذاتي لازم لذاته وجوده مقتضى علته خارجة عنه انه
 واما بالذات فقدم قبا بالغير فوجوده مسبوق بل وجوده وامكانه
 بنفسه ان لا وجود له من حيث هو ولازم اللازم لا وجوده
 من حيث هو مقتضى ذاته مقدم على وجوده ولا وجوده عبارة
 عن عدمه واذا كان المجموع من حيث هو مسبوقا بعدمه كان منقطعا
 اذا فراده متباينة شي بعد شي فاذا انتهى لها الحال الى ان لا يكون
 لشي منها وجود فقد انقطع ثبوت الافراد عند ذلك انجز الذي انتهى
 الوجود عند وفرض ذاهبا الى غير ثبوت هذا خلف قال مقدم
 كل مؤثر انا ان يكون اثره تابعا للقدرة والداعي ولا يكون بل يكون
 مقتضى ذاته والاو لا يمتنع في ادراكه موجبا واثره الفاعل مسبوق
 بالعدم لان الداعي لا يدعو الا الى معدوم واثره الموجب بقاؤه
 في الزمان اذ لو فاعله لكان وجوده في زمان دون اخر ان لم
 يتوقف على امر غير ما فرض مؤثر انا ان تر جماعه مرجح وان توقف
 لم يكن المؤثر انا وقد فرضنا ما هذا خلف **فول** هذا مقدمه

يفتر البها في اثباته درسته ثم وفيها بحثان **الاول** ان الفاعل انا ان
 يكون موجبا او مختارا على سبيل الانفصال المحقق له انا ان يكون
 بحيث يصح منه الفعل والترك اولا والاو المختار والثاني الموجب
 وبما انه ان الفاعل انا ان يكون فعله تابعا للقدرة وداعيه ولا يكون
 بل الفاعل انا لطبع الحلال والاو المختار والثاني الموجب ليعبر العاقل
 من نفسه الفرق بين حركته على وجه الارض في مضامير ومثمنة وبين
 حركته حال الفاعل من شامو وحر كان بضمة فانه محذور من نفسه **الاول**
 بحث يمكن الفعل والترك ويخرج احدهما بانضباط قبل الحازم الا وقوع
 وذلك المبدأ تابع لتصور جلب نفع او دفع ضرر والثاني محذور
 بحيث لا يقدر على ان يصدر منه حركته حتى لو اراد عدمها وجرم به
 له يؤثر ذلك شيئا فلهذا الفرق بين الموجب المختار **والثاني** ان فعل المختار
 حادث وفعل الموجب يتخلف عنه والاو هو المعركة العظيمة بين الحكا
 والمتكلمين لا نرفد شهر عن الحكماء عدم القول باختيار الصانع لغوهم
 لعدم العالم المسلم لا يجاب الفاعل والمناخرون نفلوا خلافا هذا
 المشهور فاولوا المحققين من الحكماء يقولون باختيار الصانع بل انما
 محل التراجع بينهم ان فعل المختار هل يجب تاخير عن افعاله فالحكماء قالوا
 لا يجب فسر المختار بانه الفاعل بقدرة وارادة فاذا انقضت الامنية
 الى القدرة يجب ان يكون الفعل معها بالزمان لان الفاعل مع الداعي
 يصير علته ذاته والعللة الثانية لا يباخر معلولها عفا وقدرة الله والذات

فدعيتان فوجب عندهم قدم العالم واما المتكلمون فقل اكثرهم جوزوا
 تخلف لا شرع مجموع القدرة والداعي بل اوجبوا لاحالهم الداعي الى
 موجود فلذلك اوجبوا حدوث العالم واسندوا المصنف على ان
 فعل المختار لا بد ان يكون حادثا زمانيا ثابته لولا لم يكن متاخر عنه كما
 موجودا معه لا يتخلف عنه فلهزم دعوى الداعي الى الوجود الموجود
 الفاصد الى تحصيل الحاصل وهو ضروري الاستحالة واسندوا على
 ان فعل الموجب يجب متاخر عنه فلو لاه لكان وجوده فيما بعد
 اذ ان لا يتوقف على امر غير ما فرضناه او لا يتوقف والاول يلزم
 منه ترجيح بلا مرجح والثاني يلزم منه ان لا يكون ما فرضناه او لا فعلا
 فاننا والفرضان ثابته هذا خلف **قال** ينتج الواجب لمؤثره الممكنا
 فادرا لو كان موجبا لكانت ممكنات قديمة لما عرفت واللازم
 باطل لما تقدم فالمفروض مثله **فقال** ينتج هي القول لللازم عن
 القياس لذاته ولم يشوب هنا قياس هذا ينتج لكن لما ذكرنا
 صلبين السابقين وهما العلة في الدليل على كون المؤثر قادرا على
 صورة القياس وبيان ملازماته ونفي ثابته ينتج على سبيل
 المجاز واسارا الى توجيه الدليل بما تفرعن ان نقول الواجب ثم
 قد لا تراه لولا لكان موجبا لزوم قدم العالم ينتج لولا لم يكن قادرا
 لزوم قدم العالم والثاني بطل فمقدم مثله اما الملازمة الاولى فلما
 تقدم من المحصر في القادر والموجب في المقدمة السابقة واما الملازمة

الثانية فلا تراه لو كان موجبا فانما ان يتوقف صدور العالم عنه على امر
 غير ذاته او لا يتوقف ان يتوقف فلهو فوف عليه لا يكون حادثا ولا
 يلزم التسلسل فتعين ان لا يتوقف على شرطقديم وهما يستلزمان قدم
 العالم لقدره تعالى وجوب لا اثر للمؤثر الموجب كما ذكر في المقدمة
 السابقة واما بطلان اللازم فقد تقدم وهذا الدليل ينسب على حدوث
 العالم وقد ورد الحكماء عليه بزيادة تفرعن على وجه لا يتوقف على
 حدوث العالم او بان يقول الواجب مختار لا تراه لو كان موجبا لكان
 اذ ان يتوقف ثابته في حدوث العالم على شرط غير ذاته او لا فان لم
 يتوقف يلزم قدم الحوادث الزمانية وهو بطلان بالضرورة وان يتوقف
 فان كان الشرط قدما يلزم المحذور وانما وان كان حادثا فلزم القول
 بحدوث الاول لها وقد تقدم بطلان ثابته فثبت اختياره ثم من غير
 احتياج الى اثبات حدوث العالم ثم يقول قد ثبت ان فعل المختار يحدث
 بالزمان فيكون العالم محدثا وحدوثا زمانيا فثبت حدوث العالم
 واختياره عن ما ذكره من الاعتراضات **قال** الزام الواجب عند
 الفلاسفة موجب لذاته وكل موجب لذاته لا ينفك اثره عنه فلهزم
 اثره اذ عدم شئ في العالم ان بعدم الواجب ان عدم ذلك الشيء اما
 لعدم شرطه او لعدم جزء علة والكلام في عدمهما كالكلام فيهما حتى
 ينشئ الواجب لذاته وليس محال الله عن هذا الزام مقرر **فقال** هذا
 دليل اخر على الاختيار وسماه الزامادون الاول لان اللازم من هذا

وهو انعدام الواجب عند انعدام حادث من الحوادث محال عند الكل واللازم
في الاول وهو قدم العالم غير محال عند الفلاسفة فهذا الزامهم محال
لوقولوا بالاجاب بخلاف الاول ونقرر بالزام ان يقولوا كان
موجبا لثانته لزم من عدم اي شيء فرض في العالم عدم الواجب لكن اللازم
باطل اتفاقا فكن الملزوم بيان الملازمة ثم عقدا لا يخلقون
في حقيقتها **الاول** ان الواجب عندهم موجب لثانته كما هو المشهور
في العقل عندهم وان جميع الموجودات تنتهي في سلسلة الحوادث اليه
الثاني ان العلته لثانته عندهم عبارة عن جميع ما يتوقف عليه لثانته
من حصول الشرايط وارتفاع الموانع وانتم في حصيلت وجوب المعلول
الثالث ان عدم المعلول يستلزم عدم علته او جزء علته او شرط علته
اذا تقرر ان هذه المفردات فيقول اذا عدم شيء ما من العالم فعدم امثاله
لعدم علته القريبة او لعدم جزءها او لعدم شرطها ونقل الكلام ح الى
عدم تلك العلته وجزئها وشرطها ونقول عدما اما لعدم علته او لعدم
جزئها او لعدم شرطها وهكذا حتى ينتهي الكلام الى العلته الاولى قبل
عدم الواجب لثانته هذا خلف ليس لهم عن هذا الزام مقررا ان
يقولوا بعدم صدق واحد من هذه المقدمات والغير انهم لم يقولوا
بعدم شيء من ذلك فيتم الزام وهو المطلوب **قال** نفقوا في
الفلاسفة الواحد لا يصد ر عنه الا واحد وكل شبهة لم علم على هذه
الدعوى في غايه الركائز ولذلك قالوا لا يصد ر عن الباقي ثم

بلا واسطة العقل واحد **قول** النقض في اصطلاح المناظرين يقال
على معنيين اجمالا وتفصيلا اجمالا هو بخلاف الحكم المدعى شيئا فيها
او اثباتا عن دليل العقل والتفصيل هو منع مقدم من مقدمات الدليل
ويقال مجازا على مطلق المنع الخالف عن التسند ويمكن حمل كلام المصنف
على كل واحد منها كما ينبغي اذا عرفت هذا فنقول **قال** الفلاسفة الثاني
ثم واحد حقا من جميع الجاهات والاعتبارات وكل واحد حقا لا يصد
عنه الا واحد فالباقي لا يصد ر عنه الا واحد وذلك الواحد هو
العقل فصاد ر عن الباقي بلا واسطة ليس الا العقل فهنا دعوى ان
الاول انه واحد حقا وهذا تقدم بيانه وان كل واحد حقا لا يصد ر عنه
اكثر من واحد ولم علم على هذا المدعى شبهة اشهرها وامنها هو ان الواحد
حقا لو صد ر عنه اكثر من واحد لكان لكل مصدرية بقاير مصدرية
الاخر بدليل تصور واحد بها حال العقلية عن الاخرى فالمصدرية ثبات
شبهتي ثبات لانها نفقضا مصدرية العدمي ونفقيس العدمي شوقي
والمصدرية ثبات ان دخلنا اواحدة بها في ما هي ذلك الواحد لزم
التركيب فيه وهو خلاف الفرض وان خرجنا اواحدة بها لزم التسلسل
لان ذلك الخارج معلول ايضا فنقل الكلام اليه ويلزم ما قلناه ونحو
بالنقض اجمالا بالصدور الواحد فانه اثر شوقي فلزم من دخوله التركيب
ومن خروجه التسلسل ونفصلا يمنع لزوم التسلسل على تقدير الخروج
فان المصدرية من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها خارجا لا نقا

من قبل الاضافات وهي ليست متحققة خارجا عندنا والا لزم التسلسل
 وحجنا ان المصدر بنه خارجية ولا يلزم التسلسل لعدم احتياج ذلك
 الامر لاعتباري في علته الثانية ان تضاد عنه اوله واسطره هو
 العقل وبيان هذه الدعوى موقوف على تصور انفسا المكن قالوا الموجد
 المكن انا ان ينظر في موضوع اوله والمراد بالموضوع هو محل المفهوم لما
 محل فيه فان كان الاول فهو العرض وان كان الثاني فهو المحرر فان
 يكون محلا او حالا او مركبا منها فهو مجسم وان لم يكن واحدا من الثلاثة
 فهو مجرد فان فطر في كانه الى البدن فهو النفس وان لم ينظر فهو
 العقل اذا نظر هذا قالوا لا يجوز ان يكون الضاد الاول عنه عرضا
 لان العرض منقسم الى الموضوع فهو يستدعي سببه محل فلو كان هو الاول
 لتقديم على محله ولا مادة والا لكانت صانعة للتأثير لكن المادة لا يصلح
 لثباته بل هو الفاعل لا يكون قابلا ولا صورة لانها منقسمة في فعليتها
 الى المادة فلا يكون سائغة عليها ولا جملة التركة فيكون الضاد راين
 لا واحدا ولا نفسا لثباته في فعلها على الاله فيستدعي سببها
 فلم يبق الا العقل وهو المطلوب هذا انفس ما قالوه وقد عرف ضعف
 ميثاقه قال العقل فيه كثرة هي الوجود والامكان ويعقل الواجب
 ويعقل ذاته ولذلك صدر عنه عقل اخر ونفس فلك مركب من الجواهر
 والصوره وبلزهم ان اى موجود من فرضا في العالم كان احدها علة
 للاخر بواسطه وبغيرها وايضا التكررات التي في العقل الاول ان كانت

موجودة صادرة عن البارهي فعلى لزم صدورهما عن الواحد وان
 صدرت عن غيره لزم تعدد الواجب ان لم يكن موجودة لم يكن تأثيرها
 في الموجودات معقولا **اقول** هذه الامة كلامه فيما نقل عن الحكماء وما
 يلزمهم من المحال وبيان انهم اثم قالوا الواحد لا يصدر عنه الا واحد
 على تقدير الوحدة المحضة ولم يكن فرض كثرة في الفاعل وانما اذا المكن
 فرض كثرة فانه يجوز صدور الامور المتكثرة ح منها كما في العقل الاول
 فانه واحد في ذاته لكن عرض له امور بالنسبة الى اعتبار ما هيته عند
 وجوده فله ماهية وجود صادرة عن المبدأ بالنسبة في حيث نسبة
 وجوده الى ذاته عرض له الامكان واذا اعتبر بالنسبة الى المبدأ عرض
 له الوجود هو ايضا بعقل المبدأ وهو عاقل لذاته مجرد فله ستة
 اشياء ماهية وامكان وجود وجوب بعقل ذاته ويعقل المبدأ
 ثلاثة بالنسبة الى ذاته هي الهوية والامكان والعقل لذاته وثلاثة
 بالنسبة الى المبدأ هي الوجود والوجوب وعقل المبدأ فلما انكرت
 اعتبار ذاته بكثرة الموجودات فاعتبار وجوده بصير مبدء العقل
 اخر واعتبار بعقله المبدأ وجوبه بصير مبدء النفس ومن حيث ان
 هوية وامكانا وعقلا لذاته بصير مبدء الفلك وصدور من العقل
 الثاني على هذه الوجه عقل ثالث وفلك اخر ونفس له وهكذا الى العقل
 العاشر المستحق للعقل الفعال وهو المؤثر في العالم الكون والفساد
 وصوره الجنسية والنوعية ثم المركبات العددية والبنائية والمجولية

قال المصنف رحمه الله ويلزم من ان اى موجود من فرضنا في العالم ان يكون
احدهما علته للآخر بواحدة او بغيرها وذلك لانه لا يجوز صدورها
معاً عن علته واحدة بل احدهما والاخر اما ان يكون صادراً عن
المعلول او عن العلة المفروضة بشرط المعلول لاستحالة صدوره
عنها باستقلالها والا لصدور عن الواحد اثنان وهو باطل
وعلى المفترضين يلزم ان يكون احدهما بالنسبة الى الآخر اما علته
او جزء علة او شرط علة فيلزم من عدم احدهما عدم الآخر ضرورة
او يلزم من عدم العلة اوجزها او شرطها عدم المعلول وبالعكس
اذ عدم المعلول دليل على عدم علة اوجزها او شرطها وايضاً
يلزم من بطريق النفس الاجمال ونفريه ان يقول ان دليلكم لوجوب
بجميع مفقداً لانه كان عندنا ما يبطل وهو ان التكررات المفروضة
في العقل الاول اما ان يكون امورا وجودية في الخارج او معدنية
فيه فان كان الاول فاما ان يكون صادرة عن الواجب لواحد حقاً
او عن غيره والاول منافض لقولكم الواحد لا يصد عنه الا واحد
والثاني يلزم منه تعدد الواجب ان كان الثاني لم يكن فائزاً في
الموجودات الخارجية معقولا وهو المطلوب وفي الالتزام الاول نظر
فان لم يقولوا انهما صادران عن علة واحدة لكن كل منهما باعتبار
كما قلنا في العقل الاول وصدور العقل الثاني والنفس والقلوب
كل واحد باعتبار فلا يلزم من هذا الالتزام الا بابطال صلاحية

لكل الاعتبار ان لمبداء الفاعل نعم الالتزام الثاني بمقتضى اصله ثبت
ان فعل البارى سبحانه شرع لداية وكل من كان كان عالماً بالاشياء
الذاتية هو الشعور بمصلحة الابدان والتركيبات **فالحق** لما فرغ من اثبات كونه
ثم قادراً شرع في اثبات كونه عالماً والمراد من كونه عالماً هو ظهوره لا
شبهاء له وانكشفها بمحض لا يغرب عنه منها شئ واستدل المصنف
على ذلك بانه تعالى مختار وكل مختار عالم بغير ان عالم اما الصغرى فقد
تقدمت واما الكبرى فلا ان المختار هو الذي فعله شرع لداية **الذاتية**
هو الشعور بما في الفعل والتركيب من المصلحة الباعث ذلك على الابدان او
التركيب ولا تترفع فعل الافعال المحركة المتغيرة على الخاص الغريبة
والقوابل الغريبة وكل من كان كان فهو عالم اما الصغرى فظاهر لمن
نظر في شريح العالمين الفلكي والعنصري واما الكبرى فبداهة
قال ويجب ان يكون عالماً بكل الممكنات قادراً على كلها لان تعلق
علمه بغيره وفدوره ببعض الاشياء دون بعض مخصوص من غير تخصص
الحق لما اثبت كونه بغيره عالماً وقادراً في الجملة شرع في اثباتها عمومها
لكل معلوم ومفدوره وببأنه ثبت كونه عالماً بشئ وقادراً
عليه وجب كونه عالماً بكل الاشياء قادراً على كلها لكن المقدم من
فكنا الثاني اما حقيقة المقدم فقد تقدمت واما الشرطية فلا ان
المفرضي لكونه عالماً وقادراً هو ذاته لاستحالة افتقار الى امر مغاير
لذاته والالتزام مكانه وذاته مساوية بالنسبة الى كل شئ لغيرها فلو

لم يعلم الكل وقد راعيه والآن لم يخص به شخص هذا خلاف علم
ان معلوم الله نعم اعم من مقدوره وان كان معاشنا هين فان
معلومه نعم يكون واجبا ومكنا ومشتغلا لنا وى كلها في صحة العلوة
فهو نعم يعلمها كلها على ما هي عليه الى الواجب اجبا والممكن ممكنا والمنع
ممنعا والكل كلها والمجرى جريتا واتا مقدوره فلا يكون ممكنا لا مستحالة
كون الواجب المنع مقدورين اذا اثر القدرة في إيجاد المعلوم واعلم
الموجود وذلك غير متصور في الواجب المنع وح لا وجه للتخصيص
للمشتغل العلم بالممكنات قال نفى وجواب شبهة قال لعل اسفله
البارى نعم لا يعلم المجرى الزمان ولا لزم كونه محلا للحادث لان العلم
هو حصول صورة المعلوم في العالم فلو فرض علمه بالمجرى الزمان على وجه
مساوية بتغيره تغيره فان بقيت الصورة كما كانت كان جهلا والا
كانت ذاته محلا للصورة المتغيرة فيجب تغيره **القول** ذهب
الغلاسفة الى انه نعم لا يعلم المجرى الزمان من حيث انه جزء زمان متغير
بل يعلم على وجه كلي كما يعلم ان كونا جزئيا بعضه في اول محل مثلا ثم رتبنا
وقع هذا الكسوف ولم يكن عند الغافل له احاطة بالوقوع ام لا واستند
على ذلك بانه لو علم على الوجه الزمان المتغير كما اذا علم وجود زيد لان
في الدار فعدن وجه منها ان يبقى العلم بكونه في الدار كان جهلا لعدم
مطابقة العلم للمعلوم وان زال ذلك العلم وحصل العلم بمجرى وجه
لزم حصول علم لم يكن حاصلا او لا فيحصل في ذاته علوم حادثه فيجب

يحد بالمعلومات وايضا يلزم التغير في صفاته الذاتية المسلمون ذلك المتغير
الذات لمقدسه وكلها عليها نعم محال ان والحاصل انه لو علم المجرى
الزمان على وجه متغير لزم انما نسبة الجهل اليه نعم او كونه محلا للحادث
او يتغير ذاته واللوازم باسرها باطله انفا ففكر الملزوم وذهب
المسلمون كافة الى كونه عالما بالمحترقات الزمانية مسندين بان تقدم
من كونه عالما بكل ما يقع ان يكون معلوما الذي من جملة هذه المحترقات
وما ذكره الغلاسفة غير صالح لعدم تعلق العلم بها بالان من جواب
شبهتهم قال وهذا الكلام يناقض قولهم ان العلم بالعلمة واجب
العلم بالمعلوم وان ذات البارى نعم علمه بجميع الممكنات وانما علمه
بعلم ذاته والعجب انهم مع دعويهم الذكاء كيف حصلوا عن هذه النيات
فهم يروى مورخه انما ان ثبت المحترقات الزمانية علمه لا ينهى في
سلسلة العلم الاولى او لم يجعلوا العلم بالعلمة موجب للعلم بالمعلوم
او اعترفوا بالجهل عن اثبات عالميته نعم او لم يجعلوا العلم حصول صورة
مساوية للمعلوم في العالم وجوزوا كونه نعم محلا للحادث والجواب
عن شبهتهم فاذا كثر انما يلزم على تقدير كونه علمه نعم زائدا على ذاته
واما اذا كان عين ذاته ويتغير بالاعتبار فلا يلزم تغير علمه لا تاغلم
ضرورته من علم متغير لم يلزم من تغيره تغير ذاته **القول** لما فرغ من تقرير
شبهتهم شرع في الزامهم التناقض اولاهم الجواب عن شبهتهم ثانيا
انما الاول نقول لاشك انهم قد قرروا مقدمات يلزم من اعتقادها

كونه عالما بالجزئيات واوردوا شبهة يستلزم كونه عالما بالجزئيات
 فيكون عالما بالجزئيات عالما بها وهو التناقض الصحيح اما المفاديات فيكون
الاول ان العلم التام بالعلم بوجوب العلم بالمعلوم واسندوا
 على ذلك بان العلم التام بالعلم وهو ان يعلم المهيئة العلم بذاتها
 ولو انهما معرفتها ومالها في ذاتها ومالها بالقبول من الغير
 ولشأن ان ذلك العلم بالعلم يستلزم العلم بمعلومها وهو ظاهر
الثاني ان ذاته تعلم علمه كجميع الممكنات التي من جملتها الجزئية الزمانية
 ولو بساطة ودليله تقدم **الثالث** انه تعلم يعلم ذاته ودليله ان
 ذاته مفهوم بضع ان يكون معلوما لكل ما صرح ان يكون معلوما له
 وجب كونه معلوما له لان صفاته ذاتية كل ما صرح وجب واللام يكن
 ذاته هذا خلف فلم من هذه المفاديات لزوما بيننا كونه عالما بالجزئيات
 وثبات وهو المطلوب وحيث عقدوا متعة شبهتهم لم كونه عالما
 بها وهو تناقض جامع لشرائطه ولا خلاص لهم غير هذا التناقض الا
 بالالتزام احد امور خمسة **الاول** ان الجزئيات الزمانية لا ينتمى
 في سلسلة الحاجة اليها اذ لم يكن معلولة لم يلزم من علمه بذاته
 العلم بها لكن هذا باطل لما افترقوا وعقدوا **الثاني** ان تثبتوا
 انتهاءها في سلسلة الحاجة اليها لكن لا يقولون بان العلم التام بالعلم
 لا يوجب العلم بالمعلوم لكنه باطل لما قلناه **الثالث** ان ينفروا بالغير
 عن اثبات كونه عالما بذاته وبغير فلا يلزم من انهاءها اليه

وان العلم بالعلم بوجوب العلم بالمعلوم كونه عالما بالجزئيات عالما
 بذاته التي هي العلم لكنه باطل لما سلموه **الرابع** ان لا يجعلوا العلم
 صورة مساوية للعلوم فانهم اذ لم يقولوا بذلك لا يلزم حلول الضوء
 في ذاته نعم فلم يتم شبهتهم فلم يلزم التناقض لكنهم يبنوا ذلك و
 اسندوا عليه بان اندرك اشياء لا تحسها في الخارج فلو لم يكن
 منطبق في النفس كانت علما محضا ونفيا صرفا فيستحيل الاضافة
 اليها **الخامس** ان يجوزوا كونه محالا للحوادث فانهم مع جواز ذلك
 لا يلزم من علمه ثم بالجزئيات المتغيرة فيكون عالما بها فيكون موقفا
 للمفاديات المتغيرة المستلزمة كونه عالما بالجزئيات فلا يكون بين
 كلامهم تناقض لان التناقض احتمالا عن الفضيلين لا يوافق الفضيلين
 لكن يبنوا محالة كونه محالا للحوادث لما يلزم من حدوثه فلو لم يستحاله
 علمه ثم بالجزئيات المستلزمة للتناقض في كلامهم واما الثاني فاجاب المتكلمون
 عنها بوجوب **الاول** جواب بقاها ثم وهو ان علمه الاول بان زبدة الدلائل
 لم يزل ولم يتجدد ولعلمه الاخر ويلزم بان العلم بان الشيء موجود هو العلم
 بوجوده اذ وجد **الثاني** جواب محال الحوازم في التغير في الصفات الذاتية
 لا يجوز اذ كانت شروطه بشرط مجاز التغير بحسب تغير الشرط بانته نعم
 كان قادرا في الازل على خلق العالم فلما خلقه زالت تلك القدرة وان
 كانت ذاتية وذلك لان ايجاب الذات لتلك القدرة كان مشروطا
 بعدم القدرة فلما وجد زالت لزومها فكانها كانت غائبة

يكون زبدة الذر مشروط بعدم خروجه فلما خرج زال ذلك العلم **الثالث**
 جواب ابو الحسين البصري وهو ان علم الاول لم يزل لاستحالة الزوال الصفة
 الذاتية ويجعل ذلك علم اخر لحد شرطه وهو وجود المعلوم **الرابع** جواب
 بعض شيوخنا المتقدمين وفرب من جواب المصنف وهو ان ما ذكره
 انما لم يقدح في كون علمه زائدا على ذاته وهو بطلان كما يجيء بل علمه عندنا
 نفس ذات المقدسة بلزوم مطلق الاضافة الى المعلوم التي لا يتغير
 واذا تغير المعلوم يتغير الاضافة الخاصة التي بينه وبين الذات والـ
 يلزم من تغيرها تغير الذات لعدم كون تلك الاضافة بخصوصيتها ذاتية
 او لازمة وانهم قائلون علمه ضرورة ان من علم متغير لم يلزم منه تغير ذاته
 قال فائدة المحكي عند المتكلمين كل موجود لا يستحيل ان يتغير ويعلم
 والباري ثم ثبت انه قادر على توجيها ان يكون جبا **اقول** هذا
 ايقن من صفاته الثبوتية فقال الحكماء معناه الدوام الفعالي واما التكميل
 فقال لا شاعره ان جبا نه ثم صفة قدسية فائمه بذاته ثم يقتضي له
 صحة القدرة والعلم وقال اكثر المعتزلة انها حادثة على ذاته يقتضي
 لها صحة القدرة والعلم واجمع الفريقان على الزيادة بانه لو لاها لزم
 التخصيص بغير تخصص في اثبات القدرة والعلم له الاشتراك الذات
 في الذاتية وقال ابو الحسين البصري ومن تابعه من المحققين ان معنا
 انه لا يستحيل ان يتغير ويعلم لما نفي من استحالة كون صفاته ثم
 زائدا على ذاته ونفي الاستحالة لا يستلزم عدمه فهو ما اذا معنا

الامكان العام الشامل للواجب الممكن فلفظها ملتبس معناه اثبات انه
 عرف هذا فحق قول المصنف المحكي عند المتكلمين كل موجود لا يستحيل
 ان يتغير ويعلم نظر اذ ذلك مذهب ابو الحسين ومن تابعه لما قالوا
 من النقل عن الاشاعرة والمعتزلة قال فائدة علمه ثم بان في الاجاد
 او التركة مصلحة تسمى ارادة وعلمه بالدر كان يسمى ادراكا وعلمه
 بالمعوقات البصرات سمعها وبصيرة **اقول** ذكر في هذه الفائدة
 صفات اربعة ثبوتية ثم الاولى كونه مريدا ولا شك ان الواحد متنا
 اذا علم وظن او توهم في فعل ما من الافعال مصلحة من المصالح مجتدة في نفسه
 مبدلا وداعيا لا يتصل ذلك الفعل واليجاد وانهم يقررون ذلك في العلوم
 الالهية كون كل حركة اختيارية مسبوقا بالنص والاجرة والارادة التامة
 والشوق وحركة الفضلات ولما استحال عليه ثم الظن والوهم وكان الميل
 الزايد والشوق من القوى الحيوانية لم يبق في حقه سوى العلم فيكون الزايد
 هي علمه بان في الاجاد والتركة مصلحة هذا عند المحققين وسندوا على
 ثبوت الارادة لهذا المعنى بانه ثم خصص افعاله بوقت دون اخر
 دون اخرى مع تساوي الاوقات الاحوال بالتبعية اليه والى القابل
 فذلك التخصيص ليس لقدرة الذاتية لتساوي نسبتها الى الطرفين ولا العلم
 المطلق كونه تابعا للواقع ولا غير ذلك من الصفات وهو ظاهر فلم
 يبق الا العلم الخاص باشتغال ذلك الفعل على المصلحة وهو المطلوب
 واثبت لا شاعره له ثم صفة قدسية مغايرة للعلم فائمه بذاته تعالى

وبطله استحال ان يادة صفته على ذاته وقال المعتزلة انه يريد بآراده
 محدثا لا في محل ضروره وباسئلام التسلسل اذ كل حادث يستدعي
 مسبقة اراده فاعلم الخفا والثابته كونه مدركا كالقوله ثم لا تدرك
 الابصار وهو يدرك الابصار بعد كونه مدركا فيجب ثباته له
 الثالث كونه جميعا التاثير كونه بصيرا لقوله ثم وكان الله جميعا بصيرا
 اذ عرف هذا فقولنا ان المراد بالادراك في اصطلاح العلم
 هو اطلاع على الامور الخارجة بواسطة الحواس وانواع خمسة التمتع
 والبصر والشم والذوق واللمس والمراد بالتمتع هو ادراك الاصوات
 والحروف بالقوة المودعة في القفاخ الذي هو العصب المفروش
 داخل الاذن والمراد بالابصار هو ادراك الالوان والضوء بالذات
 وبغيرها بواسطة القوة المودعة في العينين الثابتين في مقدم الدماغ
 والمراد بالذوق هو ادراك الطعوم بالقوة المودعة في سطح اللسان
 بواسطة الرطوبة الغالبية والمراد باللمس هو ادراك كثافات الاربع ونوا
 بقوه منبثقة في البدن كله فقد ظهر توقف هذا الادراك على الحواس
 وجبت ورد النقل الشريف بوصفه بالادراك استحالة جمله على هذا
 المعاني لا استحالة الحواس عليه ثم فوجب جمله على غير ذلك لما انفرد
 انتم مع معارضة العقل النقل يجب تاويل النقل بما يطابق العقل فخلنا
 ذلك على العلم مجازا لسمي السبيل الذي هو العلم باسم سبيل الذي
 هو الادراك لان الحواس مبادي فاسم العلوم الكلية منه فاجا

هو ادراك الالوان والذوق بالذوق والشم بالشم
 في العينين والذوق بالذوق والشم بالشم

فقد علمنا قلنا لك فترنا كونه مدركا بانه عالم بالمدركا كونه مصبعا
 بانه عالم بالمصوغات كونه بصيرا بانه عالم بالمبصرات ودليل ذلك كله
 كونه عالم بكل معلوم الذي هذه المدركا من جملتها فيكون عالما بها
 وهو المطلوب قال اصل كل ما في الجملة محدث فالواجب ليس محدث
 فلا يكون في جملة لم يكن ادراكه بالاجتماعية لانه لا يدرك بها الا ما كان
 في جملة فبالاشارة الحتمية ومعلم من ذلك انه لا يرى بخاسر البصر
 الروية بما لا يغفل الامع لمفادته وهي لا يقع الا في شئ من حاصلين
 في الجملة فكل ما ورد في مظاهر الروية اريد بها الكشف لتام **اقول**
 فشر في هذا الاصل الى ثلاث صفات سببية كل واحد منها من شئ على
 ما سببها والثابته منها علته ودليل على الاخر **الاول** كونه ليس
 في جملة والمراد بالجملة هو مفصل المخبر ومنع ان الاشارة والدليل على
 هذا الدعوى فاس من اشكال الثابته نفيرين الواجب ليس محدث
 وكل ما في الجملة محدث ينتج ان الواجب ليس في جملة اما الصغرى فلما
 تقدم واما الكبرى فلان ما في الجملة انما منقول فيكون متخرا او غير
 منقول فيكون ساكنا او متحركا والسكون حادثان لا سند عاتهما
 المسبوقية بالغير لان الحركة هي المحصول الاول في المكان الثاني فهو
 مسبوق بالمكان الاول والسكون هو المحصول الثاني في المكان الاول
 فهو مسبوق بالمحصول الاول فكل ما في الجملة مسبوق بالغير وكل مسبوق
 بالغير محدث فكل ما في الجملة محدث **الثاني** انه لا يدرك بالاجتماعية

لا تدرك بالجمانية الا ما كان ملافا او مقابلا لها او في حكمه
 ولما كانت الالة الجمانية في الجملة وجب ان يكون ما يقابلها كالم
 فصدق فيما سبق هكذا كل مدرك بالجمانية في جملة الاشياء من الواجب
 في جملة الاشياء من المدرك بالجمانية في جملة الواجب وينعكس بالمستوى الى
 قولنا لا شيء من الواجب بمدرك بالجمانية والمقدّمات سبق تقريرها
 فصدقنا في سببها وهو المطلوب **لكن** ان تدرك بالبصر هذه المسئلة
 وقع فيها الشاغل بين المتكلمين فقالوا الجملة ان تدرك بالبصر كونه
 جماعا عندهم وقالوا المعزلة والامامية ان تدرك بالبصر كونه
 مجردا عندهم وقالوا لا شاعرا ان تدرك بالبصر كونه مجردا
 عندهم فقد خالفوا جميع العقلاء وقد اشار المصنف الى دليل المعزلة
 واصحابنا بما تقر من ان كل مدرك بالبصر فهو في جملة الاشياء من الواجب
 بمدرك بالبصر والمقدّمات سبق بيانها . قوله فكل ما ورد بها
 ظاهر الرؤية الخ اما استدلاله لا شاعرا من النقل وهو نوعان
 فرائد وحديثي اما الاول فابايات قوله نعم عن موسى ربه في
 انظر اليك ولو كانت مشغرا سالها موسى اذ هو عالم بصفا
 الله ثم قوله وجوه يومئذ ناظرة الى ربها ناظرة والنظر المفقود
 باليقين للرؤية قوله فان استقر مكانه فسوف تراه على الرؤية على
 استقرا الجمل الممكن فيكون ممكنة واما الثانية فاراد من قوله
 انكم سترون ربكم يوم القيمة كما يرى القمر ليلة البدر والجواب على الاول

اما الاول فان السؤال كان لقوم يدّعون انهم قد سألوا موسى اكرم ذلك
 فقالوا ان الله حمزه او لغا ضد لادلة ولذلك يجب بل براه في
 الثانية على التايد واما الثانية فان له هنا اسم واحد لا اسمي نعم
 ربهما اي في الكلام اخمار يقدر ان الثواب بينهما يمنع كون النظر المفقود
 باليقين للرؤية وسند المنع فوهم نظرت في الحلال فلم اره واما الثانية
 فان الرؤية معلنة على استقرا الرجل حال حركته التي هي حال الخلق و
 استقرا حال الحركة حال فلعل على حال يقدر وعن الثانية يمنع
 صحة الحدث اوله ويكون خبر واحد على يقين فلا يقيد علما
 ثانيا وبما كان جملة على الكشف لتمام اعني معرفة معرفة ضرورية
 ثالثا واعلم ان الكشف لتمام يمكن ان يكون جوا با عن كل واحد من
 الايات المنقذة لان كان استعمال الرؤية والنظر في العلم جازا في سببه
 للسبب باسم السبب لتمام الدليل العقلي على امتناع رؤية نعم
 فلذلك طلق المصنف مكفيا عن تفصيل الاجوبة في قوله اريد به
 الكشف لتمام **فال** هذا هو الباري ثم قاد على كل مقدور فيكون
 قادرا على الجاد حروف واصوات منظومة في جسم جامد وهو كلام نعم
 وهو باعتبار خلفه اياه متكلم ويعلم من تركيب من الحروف والاصوات
 كونه غير قديم لان عمره لا ينبغي فكيف يكون قدما فان قيل ان المراد
 من الكلام صفة حقيقته بصدورها عنها هذه الحروف والاصوات و
 قد يمتد لانها صفة لله ثم قلنا اننا قد بينا ان مصدرها ليس الا ذاته

وانه لا فديهم سواء فان ساعدونا في هذه المعنى فلا منازعة الا في
 اللفظ **أقول** هذه المسئلة اعني كون سبجان منكم كما لم يكن لها
 الحكماء ونقد السابق بالبحث عنها وهي اول مسئلة تحت المنكول
 في صدق الاسلام عن نفاصيلها وبذلك سمي هذا الضعف الكلام
 فقالت المعتزلة المراد بالكلام هو الحروف والاصوات المنتظمة
 الدالة على المعاني والمراد بالتكلم من وجد هذه الحروف والاصوات
 فان تلك الحروف والاصوات حادثة واستندوا على الاول بان
 ذلك هو البناء الذي من طلاق لفظ الكلام ولهذا يقال
 عن الاخر من انه منكلم وعلى الثاني فان المنكلم اسم فاعل عند اهل
 اللغة وهم لا يظفون الا على من وجد منه الفعل وعلى الثالث بانه
 عرض مفقود في الموضوع وهو غير باع ضرورة وايضا هو مركب من
 الحروف التي نعدم التاب منها بوجود الآخر وهذه كلها دلائل
 المحدث فلا يكون قدما وقالوا المراد بكونه ثم منكم هو ان يكون
 حروف واصواتا في اجسام جامدة بعضها عن مراد لان هذا امر
 ممكن والله قادر على كل الممكنات كما تقدم وقالوا لا شاعرا ان
 الكلام وان اطلق على ما ذكرتم لكانه يطلقوا به على معنى قائم بالتقصير
 ليس بامر ولا نهى ولا خبر ولا استخبار ولا غير ذلك بل هذه
 عبارة عن كمال الاخطال ان الكلام لغو الفؤاد وانما جعل اللسان
 على الفؤاد دليلا والله ثم منكم بمعنى قام بذلك المعنى قالوا

وهو قد يسمي لانه صفة له نعم وكل صفة قد يسمي قوله فان قيل ايج اشارته
 الى الكلام لا شاعرا هنا ونفسه انا لا ينكر كون الحروف والاصوات
 كلاما واحدا بل يقول ان له نعم صفة قد يسمي قائما بذاته يصدر
 عنها الحروف والاصوات وتلك الصفة بعينها عنها بالكلام قال
 المستفاد فابتدأ ان هذه الحروف صادرة عنه بقدره واختياره
 وعلم ولا يصدر امر اخر يصدر عنه هذه الحروف والاصوات
 وصفاته عند انفسه ان يكون هذه الحروف والاصوات صادرة
 عنه فان وصفه الذات باعتبار صدور الكلام عنها بان
 لها صفة هي الكلام فحين نقول ان الذات باعتبار صدور الحروف
 والاصوات لها صفة هي القدرة فيكون منازعة في التسمية
 ثم يقيم الدلالة على استحالة زيادة صفة له على ذاته وعلى طلاق
 قد يسمي غيره **قال** لطيفة قد ثبت ان له ذاتا واحدا مقدس
 وان له اجمع للعدد والكثرة في رداء كبريائه فلا اسم الذي يطلق
 عليه من غير اعتبار غير ليس اللفظ الله وما عداه اما ان يطلق عليه
 باعتبار اضافته الى الغير كالفؤاد والعالم والمخالف والباري
 والكريم او باعتبار سلب لغيره كواحد والفردي والغني
 والقديم او باعتبار الاضافة والتسلب معا كما محي والعزيز والواحد
 والرحيم فكل اسم يلقب بجلاله ويناسب كل له مما لم يرد به اذن
 شرعي جاز ان يطلقوا عليه نعم الا انه ليس الادب بحوز

ان لا يناسب من وجه آخر كيف ولو انما يناسبها ونهاية رافعة لها
 الانبياء المقربين اسماء اجساد من الخلق ان يطلقوا احدا من اسمائه
 عليه سبحانه **فول** هذا اللطيف يشتمل على ذكر اسمائه ثم وضبط
 اقسامها ويختص ذلك بهم بقوله **الذي** الا اسم هو اللفظ الدال على
 المعنى بالاستقلال المجرد عن الزمان فذلك يكون نفس المسمى كلفظ
 الاسم فتم لما كان اشارة الى اللفظ الدال على المعنى في جملة المسميات
 لفظ الاسم فدل عليه وقد يكون مقابرا كلفظ الحد والدال
 على معناه المغاير له **الثاني** الاسم اذا اطلق على المسمى فاما ان يكون
 المسمى به ذات الشيء او ما يكون داخل فيها او يكون خارجا عنها
 والدال على الخارج فاما ان يدل على الصفة او على الموصوفة بذلك
 الصفة او على ذلك الشيء مع كونه موصوفاً بذلك الصفة والدال
 على الصفة اما ان يدل على صفة حقيقية فقط او اضافية فقط او
 سلبية فقط او ما يتركب من هذه الاقسام **الثالث** ما اختلف الناس
 في انهم نعم هل لذاته اسم ام لا قال الاول لا يجوز ذلك لان الواضح
 ان كان هو الله نعم وضميد تعريف نفسه فهو محال لانه عالم بذاته
 قبل التعريف او تعريف غيره فانه فهو يعرف لانه ذاته غير معلوم
 لاحد كما يجي وان كان الواضح غير فباطل ايضا لانه لا بد ان يكون
 عارفا به وقد بينا استحالة النفي الكلي على انه لا يجوز ان
 يكون له اسم دال على جزء معناه لاستحالة التركيب عليه فلا

جزء له واما الاسماء الدالة على الصفات والاضافات والسلوك فقد
 منها قوم بناء على انه لا يجوز وصفه ثم بما يوصف به غيره وهم
 الملاحة وجههم بن صفوان قالوا ما يشاء غيره فغفروا المسمى
 ويصح التركيب فهو خطأ فان التركيب ثابتهم على تقدير المشاركة
 والمباشرة بالذات ثبات ويبطل قولهم ايضا الاجماع والقران العزيز
 فانه نعم سمي نفسه به يكون في دارا وعلما وغير ذلك هذا مع انا
 نحن لا يثبت له صفات حقيقية يثبت لغيره مثلها حتى يوجب
 ذلك لا يشترط بل ينفي عنه سائر الصفات كما يجي بانه واما
 اسماءه لغيره اعتبارا ذاتا او سلوبا وهما معا كما يجي **الرابعة** لما
 ثبت انهم ذات واحدة وانما لا محال للثبوت والتعدد في ذاته
 كبريائه استحال ان يكون له ثم اسم يدل على معنى خارجي فديم
 او حادث خلافا لاشاعرة المثبتين له صفاته حادثه بل اسماءه
 اما ان يدل على الذات فقط من غير اعتبار امر او مع اعتبار امر
 وذلك لا سرا ما اضافته ذهنية سببه فديمه والكرامة للثبوتين
 له صفات فقط او سلب فقط او اضافته وسلب فالاسماء ح
 اربعة **الاول** ما يدل على الذات فقط من غير اعتبار وهو لفظ الله
 فانه اسم للذات الموصوفة بجميع الكمالات الربانية المنفردة بالوجود
 المحض في كل وجود سواء غير مستحق للوجود لذاته انما استغنا
 من الغير ويغرب من هذا الاسم لفظ الحق اذا اراد به الذات

موجب هي واجبة الوجود فان الحق يراد به ذاتهم الثبوت والواجب
 ثابت دائم غير قابل للعدم والقضاء هو الحق بل الحق من كل الحق ^{حق}
 ما يدل على الذات مع اضافته كالفائدة فانه بالاضافة المتقدمة
 تعلقت به القدرة بالتاثير والعالم فانه ايضا اسم للذات باعتبار
 انكشاف الاشياء لها والتخالف فانه اسم للذات باعتبار تقدير
 الاشياء والباري فانه اسم للذات باعتبار اخراجها واجادها
 والمصور باعتبار انتم ترتيب صور المخترعات احسن ترتيب والكبير
 اسم للذات باعتبار اعطاء التولات والعقود الستات والعلی
 هو الذات التي هي فوق سائر الذات والعظيم فانه اسم للذات
 باعتبار تجاوزها حد الادراك كانت محسنة والعقلية والاول وهو
 السابق على الموجودات والاخر وهو الذي اليه مصير الموجودات
 والظاهر وهو اسم للذات باعتبار دلالة العقل على وجودها
 دلالة بنية والباطن فانه اسم لها بالاضافة الى ادراك المحس
 والوهم الا غير ذلك من الاسماء **الثاني** ما يدل على الذات باعتبار
 سلب لغز عن كالأحد باعتبار سلب لظهور الشريك والشريك
 والفرد باعتبار سلب لضمه والبعثية والغنى باعتبار سلب
 الحاجة والقديم باعتبار سلب لعدم والتكامل باعتبار سلب المحرم
 العيوب والتفاهي والقدوس باعتبار سلب ما يحظر بالبال
 عنه الا غير ذلك **الثالث** باعتبار الاضافة والتسلب معا كما تحقق في

الذات الفعالة الذي له الخلق الافان والواسع باعتبار وسع علمه وعد
 فوات شئ منه والعزيز وهو الذي لا نظير له وهو ما يصعب ذكره
 والوصول اليه والرحيم وهو اسم للذات باعتبار شمول رحمة مخلوقه
 او المؤمنين وعدم خروج احدهم من رحمة وعنايته وادائه
 لهم **مخبرات الرابع** الاسماء بالنسبة الى ذاته المقدسة على ثلاثة
 اقسام **الاول** ما يمنع اطلاقه عليه وهو كل اسم يدل على معنى يحل العقل
 بسببه الى ذاته الشريفة كالاسماء الدالة على الامور المجتاهية او
 ما هو مشتمل على النقص والحاجة **الثاني** ما يجوز عطف اطلاقه عليه
 وورد في الكتاب العزيز والسنة الشريفة ثم يميز بذلك لا يخرج
 في تسميته به بل يجب امثال الامر الشرعي كقبلة اطلاقه بحسب
 الاحوال والافات والتعبات اما جوبا او ندبا **الثالث** ما يجوز
 اطلاقه عليه ولكن لم يرد في الكتاب ولا السنة الشريفة
 كالجواهر فان احدها يندكون الشئ في ما يندكونه غير مقتصر الى غيره
 وهذا المعنى ثابت له تعالى قال المصنف يجوز تسميته به تعالى اذ
 لا مانع في العقل من ذلك لكنه ليس من الادب لانه وان جاز عطف
 اطلاقه ولم يمنع منه مانع لكنه جاز ان لا يناسبه جهة اخرى لا تعلما
 اذ العقل لم يطلع على كافة ما يمكن ان يكون معلوما فان كثير من
 الاشياء لا تعلمها الا اجالا ولا تفصيلا واذا جاز عدم المناسبة
 ولا ضرورة ذلك داعية الى التسمية فيجب الامتناع من جميع ما لم

برتبة شرعية من الاسماء وهو العلم وهذا هو معنى قول العلماء ان
 اسماؤه توقيفية اي موقوفة على النص والاذن في اطلاقها قال
 ختم وارشا هذا القدر في معرفة الله نعم وصفاته التي هي اعظم
 اصل من اصول الدين بل هي اصل الدين كذا في الاصل يعرف بالعقل كثر
 منه ولا يثبت في علم الكلام النجا وزعمه اذ معرفة حقيقة ذاته المقدسة
 غير مفقودة لا لانها وكما لو هيته اعلى من ان يناله بدوي الظنون
 العقول والاهام وروبو يثبت اعظم من ان يبلوت بالحواطر و
 الافهام والذي يعرف ليس الا انه موجود اذ لواصفناه الى بعض
 ما عداه او سلبنا عنه ما نانا فاختبنا ان يوجد له بسببه وصف
 او سلب او يحصل له نعت ذاته معنوي نعم علوا كبيرا **افول**
 لما فغ من باب التوحيد شرع في ختمه باحسن ارشاد اللطال في
 اللطف عبارة واوجها شارة وبيان ذلك في فوائد الاول
 ان هذا القدر المذكور في المذكور في المباحث المقدسة من ذكر
 صفات التسليم والتبوية كافة في القيام بالواجب من المعرفة
 فانها ادل دليل وجوبها من كونها معاجيب شكر المستلزم ذلك
 لوجوب معرفة ليقوم المكلف بشكره على قدر الممكن مما يليه كما له
 لم يستلزم ذلك اكثر من معرفة بما تقدم فان التصديق لا يشترط
 في تحققة معرفة المحكوم عليه وبه وبحسب الحقيقة بل بوجوبها
 خصوصاً مع امتناع ذلك كما يجبي بياناً فينا بحكم على شبح

من يعبد بانه شاغل للبحر مع جملتنا بحقيقة فالجزم لم يثبت في علم الكلام
 النجا وزا الى اكثر من ذلك وعلم الكلام معرفة بعضهم بانه علم يبحث
 في عين ذات الله نعم واحوال الممكنات من حيث المبدأ والمعاد على
 قانون الاسلام واحضر على قانون الاسلام عن الفلسفة الالهية
 فانما يبحث فيها عن ذات الله واحوال الممكنات الاعلى قانون
 الاسلام بل على قواعد الحكماء وقبل هو علم يبحث في عين الرعا
 الذاتية للموجود من حيث هو على قاعده الاسلام فهو موعود على الاول
 ذات الله وذات الممكنات وعلى الثاني الموجود من حيث هو هو
 الثاني ان معرفة الله اعظم اصل من اصول الدين واصول الدين عندنا
 هي التوحيد والعدل والنبوة والامانة فهي اربع فمدخل في مباحث
 التوحيد بحث الذات والصفات وفي مباحث العدل وجوب
 التكليف اللطف الثواب العقاب المعنا وغيرها وفي بحث
 النبوة وجوب اعتقاد امور الشريعة واحوال الغيبة وكيفية انشا
 وغير ذلك في الامانة وجوب حفظ التكليف الشرعي في كل زمان
 وان تثبت فلك معرفة الله هي اصل الدين بالحقيقة لان ما عداها
 كله من لوازمها ونوابعها فيكون هي اصل الدين وبذلك صار
 علم الكلام اشرف العلوم لان كل ما كان موضوعا شرف لا تزي
 ان علم النجوم اشرف من علم الدباغة وصنع النعال وذلك ظاهر
 الثالث ان معرفة حقيقة ذات المقدسة على ما هي عليه غير مفقود

لا نام وذلك لان العلم اما ضروري وكسبي وكلاهما هنا منفى اما الضروري
 فله خصوصيات وفردية فيها النزاع والتشاجر ومع ذلك فان المعلوم
 ضروري انا بمجرد فوجرة العقل اليه وبادية نبيه وهما متقيان هنا او
 لما شاركه حسن ظاهره وباطن ينكر اولا وذلك انهم متفقون هنا لكونه
 غير محصور واما الثاني فلان كل كسبي لا بد من كاسب وهو في باب
 التصورات التعريف بالحد والرسم وهما انهم متقيان اما الحد فلان
 التام يكون بالجنس والفصل القريب من المستلزمين لتركيب الماهية
 المستحيل ذلك على الذات المفردة وكذا انما فاضله لا بد فيه من الجنس
 ولا جنس له فلا حد له واما الرسم بقسمته فلا يفرق تعريف بالحد والرجوع
 اتم لا يفيد الاطلاع على الحقيقة ولا جمل هذا الامتناع صريح مستحب
 شريعتنا صمغ بقوله بامن لا يعلم ما هو الا هو والكليم عما استلهم
 فرعون عن الذات بايراد ما في السؤال بقوله ومارب العالمين
 اجاب بالصفات نبيه اليه على استحالة ذلك وان غلط في قوله
 او مغالط فقال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين
 فاسترحم الجواب ورجع الى انظاره في جملة فقال لا تسمعون
 استلهم عن الحقيقة فيجبني بالصفات فعاد الكليم الى الجواب بما هو
 اظهر لا لانه عن وجود الرب فقال ربكم ورب ابائكم
 الاولين اى مثلكم وموجدكم فان ذلك اظهر عندهم من كونه
 موجد الجملة هذا العالم فان ذلك مقتضى التحقق انظارا وتشديدا

افكاره فاند ذلك لجاهل وراى اضداد موسى على ذكر الصفات
 وهو يطلب الجواب عن الذات متمكنا في جملة ومنه كما في قوله ان رسولكم
 الذي ارسل اليكم ليجنون في استلهم بما هو مجيبني بما يقع جوابا
 لاسى فابلق عم في جوابه متبعا للامر الالهي بالله في خطابه رب
 المشرق والمغرب ما بينهما ان كنتم تعقلون ان حقيقة غير ممكنة
 المعلومية لان تجردها وبساطتها بمنعان من امكان تجددها
 الرابع ان المعلوم لنا في هذه المقام من معرفة الذات ليس الا
 انها موجودة ومن الصفات ليس الا السلب لكونه ليس بحسيم ولا
 عرض والاضافات لكونه قادرا واعمالا او الاضافات في السلب
 لكونه موجودا للعالم لا سواء ومع ذلك فيجب تخشى ان يثبت بذلك
 صفة حقيقة يزيد على ذاته فان ذلك مناف لكمالها والا لكان
 مقتضى تلك الصفة بل كمال الاختصاص له في الصفات غير منصف
 الله سبحانه فقد فرغ من ذاته فقد شأوه ومن شأوه فقد خواه تعا
 الله عن ذلك علوا كبيرا قال ومن اراد ان ينقذ نفسه من هذا المقام
 ينبغي ان وراءه شيئا هو اعلى من هذا المرام فلا يقصر من همته
 على ما ادركه ولا يشغل عقله الذي ملكه بمعرفة الكثرة التي هي
 اماراة العدم ولا يقف عند زخارفها التي هي لذة القدم بل
 يقطع عن نفسه لعل ابن البدنية ويزيل عن خاطره الموانع الدنيوية
 ويضعف حواسه وفؤاده التي يادرك الامور الغائبة ويحس

بالرباضة نفس لا فارة التي بشرت في القديسات الواهية الخامس لما ذكر
معرفة الله نعم والطريق إليها على فاعده اهل البحث النظر الذين يتبينون
علومهم على استخراج النتائج من المفدمات مع مراعات شرط الا
تحتاج بطريق البرهان كما هو مذكور في علم الميزان واذا انشأ في
طريق الاولياء الذين ينبغي علومهم على القبض الالهي والكشف
الرباني لكن بعد مجاهدات نفسانية وانا له عوائق بدنية ونفسية
وتوجيه نحو طلب الكمال الذي يسعى عندهم بالسلوك ولا شك
ان التوجه الى شئ محرك يقضي الى التحرك فيها الى معرفة مبادئها
وشرائطها واذا انشأ العوائق عنها وما يلحقها في اثباتها وما يحصل
له بعد ما حتى يصل الى الغاية المطلوبة فيها فاشارة المصنف رحمه الله الى
شئ يسير من ذلك اشارت الى ان السبب فليست بذلك مختصرا مما
استفدناه من كلامه وذلك يتم بفوائد الاول مبدء المحركة و
فوائدها وشرائطها وهي امور **الاول** الايمان وهو لغز
الصدق وشرا المصدق بكل ما علم ضرورة مجي الرسول ص
وصفاته وافعاله والفران والاحكام وهذا الاعتبار لا يقبل
الزيادة والنقصان وقد يطلق على وجه الكمال باضافة الا
عمال الصالحات فيقبل ح الزيادة والنقصان واذا في مراتب
الايمان هو السان في ثالث الاعراب متاقل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا وبعد القلب على وجه التقليد المجازم لكن يمكن

نزاله

نزاله وبعد الايمان بالغيب المنبعث عن بصيرة القلب يقضي
ثباته واعلى مراتبه الايمان اليقين لا في ذكره **الثاني** في الثبات وهو
حاله جزم بوجود كمال يقارب الايمان وبدونها لم يحصل لها ثبوت
النفس التي هي شرط طلب الكمال فان المنزلة في اعتقاد كمال لا
يكون طالبا له واذا لم يتحقق الطلب لم يتحقق العزم ولم يمكن
السلوك فان صاحب العزم بدون الثبات كالذي استهوى
الشياطين في الارض حيران بل لا يكون له عزم فانه ما لم يتوجه
الى جهة واحد بقلبه لم تنفع المحركة ولو تحرك كانت حركته اضطرار
بغيره لا فائدة فيها وعلة الثبات بصيرة الباطن بحقيقة المعقود
وجود ان لذة الاصابه وصبر ورعا ملكة باطنية لا تقبل الزوال
الثالث التيقن وهي المقصد وذلك واسطة بين العلم والعمل
لا تارة لا يكون اذا لم يكن ناديا لم يعلم علما ثابتا بين جميع امر المقصد
فعلمه واذا لم يقصد فعله لم يقع فيكون ضد معينا مبدء السبر
والسلوك واذا كان المقصد حصول الكمال من الكمال المطلق
ينبغي اشتغال التيقن على طلب التيقن الى الحق نعم اذ هو الكمال
المطلق واذا كانت كذلك كانت وحدها خيرا من العمل وحده
كما جاء في المجزئة المؤمن خيرا من عمله فاما بمنزلة الروح والعمل
بمنزلة الجسد والاعمال بالثبات كما ان جود الجسد بالروح
الرابع الصدق وهو مطابق القول لما هو اهله في نفس الامر

والمراد هنا الصدق في القول والفعل والنسب والعزم وانما الاحوال
العارضة والصدق الذي صار صدق في هذه الامور ملكة له
ولا يقع خلافه بالنسبة الى العين ولا في الاثر **المتصل** الاثابة وهي الرجوع
الى الله والاقبال عليه ولا يتم ذلك الا بثلاثة امور باطنية وهو دوام
ذكر التوحيد اليه ثم بانكاره وعزيمته وقوته وهو دوام ذكره
وذكر صفه وذكر مفرجه حضرته وعلمه وهو المواظبة على الاعمال
الصالحات والاحسان الى خلق الله ثم ودفع اسباب الضرر عنهم
وبالحكمة التزامه باحكام الشرع نفرا بالاله **المتكلم** الاخلا
وهو جميع ما يفعله ويقول به يكون نفرا بالاله وحده لا بشيئ
من الغراض الدينية والاخرية والاله الدين الخاص ومعنى
منع معترض ديني واخرى ولو ثابا او نجا من العذاب
فذلك هو الشرك الخفي ولا شيء اقصد للطالب من الشك الخفي
فانه مانع من السلوك فاذا زال سهل ومن اخلص الله اربعين ظهرت
بنابيع الحكمة على لسانه **السامع** ازالة العوائق وقطع الموانع وذلك
بامور الاول التوبة وهي الرجوع عن العصية التي هي ترك الواجب
وفعل المحرم سواء كانت قولية او فعلية او فكرية او
خيالية والصواب ما كان صادرا عن قنطرة العباد واما ترك
المندوب وفعل المكروه فذلك مرتبة اخرى هي المعصية
انصب فان علو مقامهم يقتضي ذلك واما الثالث فتوبته

عن الثمانية

عن الثمانية الغير الحق الذي هو مقصد فانه معصية عندهم تمنع عن
المقصد فالثوبية ثلثة مقام للعبد كلهم وهو الرجوع الاول واما
بالمعصية من وهو الرجوع الثاني واخص من الخاص وهو الرجوع الثاني
واثا ثوبية بنيتا تحريمه واليه من الثالث ولذلك قال انه ليعان على
قلبي واليه لا استغفر الله في اليوم سبعين مرة ومن هذا القسم قبل
حسنات الابوار سبئات المفترين **الثاني** الزهد واليه اشار الصنف
بقوله ولا يشغل عقله الذي ملكه الا اخره والزاهد هو الذي لا يغير
في مطلوب يفارقه عند موته وهي الخطوط الدينية كالمال والشرف
والمناج والملايس والجاه والمال والذكر الحسن والقرب من الملوك
وبغير ذلك من النكزات التي هي من ملزومات العدم ويكون ذلك منه
لا للحر والجمال وغرض من الغراض وذلك هو الزاهد في الشهوة وهو
الذي ترك منافع الدنيا المتاع ساجدة وفي الحقيقة هو الذي لا يكون
زهد المذكور للنجاة من النار والفوز بالجنة بل يكون ذلك ملكة
تكبر على ما دون الحق ونفرا بالارضاء ونفس تلك الملكة صفة لنفسه
يزجرها عن مشتهاها ويرفضها بالامور الشاقة حتى يضرها لا سخر
فيها كما قال ولا الله على بن ابي طالب دائم الله بمينا استثنى فيها
بمشية الله لا ورضي نفسي راضة فحس بها الى الفرض اذا دثر
اليه مطعوما وثمنه بالمح ما دوما الا قوله ما العلى ونعم يفتي
ولده لا يفتي الثالث الفقر ليس المراد عدم المال بل عدم الرقة

في المصنعات الدينية لا للغير عنها ولا للغلبة والبلادة بل تكبرا
 ونزها وباحالة هو شعب من الرهد المنقذ وغير بعيد ان يكون
 قوله الفخر فخرى وبه فخر اشارة الى هذا المعنى الرابع مع الرضا
 والمراد بها منع النفس المطلوب من الحركات المضطربة وجعلها
 بحيث يصير طاعتها لملوكها ملكها ويزاد بها ما يمنع النفس
 المحبوبة عن مطاوعة الشهوة والغضب وتعلقها بمنع النفس
 الناطقة عن متابعتها القوى المحبوبة من ذائل الاخلاق والاعمال
 كما حرص على جمع المال واقتناء النجا وتوابعها من المحبة والمكر
 والتدبير والغلبة والغضب والحسد والفجور والانهما
 في الشرور وغيرها وجعل طاعة النفس للعقل العمل ملكة لها على وجه
 بوصلها الى كمالها الممكن لها ثم اعلم ان النفس اذا تابعت القوى
 الشهوية سميت بهيمية واذا تابعت القوى الغضبية سميت
 سبيحية واذا جعلت ذائل الاخلاق ملكة لها سميت شيطانية
 وسقى الله ثم هذه المحلة في التزويل فضا اثاره اى تارة بالسوء
 ان كانت وذائلها ثابته بل تكون ما يلة الى الشرارة والانهج اخرى
 ويندم على الشر وتلوم عليه مقامها لو اتم وان كانت مفادة
 للعقل العمل مقامها مطمئنة والمعين على هذه النابغات فوط
 العلايق البديهة كمال بعضهم نظرا اذا شئت ان نجاءت
 عن علايق من الحس خستهم عن مدركاتها وقابل بعين النفس

مرات عطفها فلك حياة النفس بعد ما لها واذا زلة الموانع
 الدينية عن خاطر والمعين على ذلك ايقم هو اضعاف قواه الشهوية
 والغضبية باضعاف حواسه بتقليل الاغذية والشوق فيها
 فان لذلك اشرا عظيما في حصول الكمال والناس اهل كذا من حضرت
 ذى الجلال كمال قال فيها غورس غوروا انفسكم الشيء اللطيف
 فانه اقل احبناكم واشبهكم بالمبدء الاول فانه غير محتاج ثم
 الغرض من الرضا امور ثلاثة اولها ازالة الموانع عن الوصول
 الى المحر وهي الشواغل الظاهرة والباطنة وثانيها جعل النفس
 المحبوبة مطاوعة للعقل الباعث على طلب الكمال وثالثها
 جعل النفس مسعدة لقبول فضل الحق لصل الى كمالها الممكن لها
الخامس الحاسبية وهي ان ينسب لتلك طاعنة الى معاصيه
 ليعلم انها اكثر فان فضلت طاعنة نيب قد والفاضل الى نعم الله
 نعم عليه التي هي وجوده والحكم المودعة في خلقه والفوائد التي
 اظهرها الله في قواه وذوقه في الصنع التي اوجدها في نفسه التي هي تدرك
 العلوم والمعقولات فاذا نسب فضل طاعنة الى هذه النعم التي لا تحصى
 كمال سبحانه وان تعد وانغفر الله لا تحصىها وازيدنا وقف على
 نفسيته ومخلفه فان تفاوت طاعنة معاصيه تحققاته ما قام بهي
 من فضله لعبودية وكان نقصه اظهر له وان فضلت طاعنة
 فويل ثم ويل فاذا عمل السالك ذلك مع نفسه لم يصد عنه غير الطاعة

وعد نفسه مقصرا دائما واذا لم يفعل ذلك وقع في العذاب لا بد
والخسران السرمدي يبيع الحاسب المذكورة المرافقة وهي انه يحفظ
ظاهره وباطنه لئلا يصد عنه شيء يطل به حسنة التي عليها
وذلك ان يلاحظ احوال نفسه دائما لئلا يقدم على معصية تشغل
عن سلوك طريق الحق **الثامن** النفوس وهي اجناب المعاصي
حذر من سخط الله والبعد عنها كما يحجب طالب الصحة كل ما يضر
ويزهد به مرضه ليتمكن من العلاج كالتأكل يحجب كل منة
للكمال وكل مانع من الوصول اليه لئلا يشغله عن سلوك طريق الحق
وفي الحقيقة تركب النفوس من الثلاثة احدها الخوف وثانيها
النجاة عن المعاصي ثالثها طلب القرب من الرب ثم قال وبوجه
هذه بكنها الى القدس ويقصر امنه على نيل محل الروح والانس
ويستل بالمخضوع والابتهال من حضرة ذي الجود والافضال ان
يفتح على قلبه باب خرائق رحمة ونور الهداية الذي وعد
بعد مجاهدته بشاهد سر الملكوتية والاثار الجبروتية ويكشف
في باطنه مخايف الغيبية والذوايق القبيضة فكل هذا الشاهد
الما يلحق السالك في اثناء حركته وبعدها ونحن نورد ذلك
مبين القواعد التي وعدنا بها فنقول اثنا عشر ما يلحق السالك
في سلوكه وهو امور الاول المتخلف وهي عزلة السالك عن جميع الموانع
المغلقة فمخاها وموضعها يمكن فيه مشغلة من المحسوسات الظاهرة

وباطنه

وباطنه ويجعل القوى الجوانية مناضة لئلا يجذب النفس الى
ملذاتها ويعرض بالكليته عن الافكار الجاذبة التي ترجع
غايته الى المصالح المعاش والمعاد ومصالح المعاش هي
الامور الفانية والمعاد هي الامور التي ترجع غايته الى اللذة
الباقية اما الثالث فحجب عليه بعد ازالة الموانع الظاهرة والباطنة
اخلاء باطنه عن الاشتغال بما سوى الحق وان يقبل بتمتع وجامع
بنية الحق من صدق التسويع الغيبية ومعرفة اللوارث
المخفية ليحصل له مضمون ما وعد بعد مجاهدته والذين جاهدوا
فينا لنهديهم سبلنا وبقي ذلك تفكر الثاني التفكير المشار اليه
هو سبر باطن الانسان من المبادئ الى المقاصد وكل عرف معنى
الفكر في اصطلاح العلماء هي الحركة من المطالب الى المبادئ ثم
الرجوع من المبادئ الى المطالب لا يمكن لاحد ان يصل من
مرتبته النفسانية الى الكمال الا بالسيرة ولذلك كان النظر اول
الواجبات وجاء البحث عليه في التنزيل والحديث ومبادئ السيرة التي
منها ابتداء الحركة في الافاق والانفس السيرة هو الاستدلال
من ابائنا وهي الحكمة المودعة في كل ذرة من ذرات هذه
الكونين الدالة على عظمة المبدع وكماله ويظهر ذلك مفصلا
لمن نظره في شرح العالمين الافاق والانفس والفلكي والعنصر
قال ثم سريهم ابائنا في الافاق والارض انفسهم حتى يتبين لهم

انه الخوف ثم يستشهد من حضرة جلاله على كل ما سواه من مبدعائه
 كما قال الله نعم اولم يكف بربك انه على كل شيء قدير الثالث الخوف
 والخزن قال العلماء الخزن على ما فات والخوف على ما باؤت
 فالخزن نال الباطن بسبب وقوع مكروه وبتعد ررضه وقوا
 فربضه او امر مرغوب فيه بتعد رذله فيه ولا يخلو ان من فاد
 في باب السلوك لان الخزن اذا كان سببه ارتكاب المعاصي او
 قوائد مدعاة طاعة عن العبادة او عن ترك السهر في الطريق الى الكمال
 صار باعثا على نصيبهم لغيره على التوبة والخوف ان كان سببه
 ارتكاب المعاصي فيه ونقصانه وعدم وصوله الى درجة الابدال
 صار موجبا لاجتهاده في اكتساب الخيرات ومبادرته الى التلو
 على طريق الكمال ذلك الذي يخوف الله به عباده ههنا في حال السهر
 والتلو واتا اهل الكمال فهم مبرون من الخوف والخزن لا
 ان اولياء الله لا يخوف عليهم ولا هم يحزنون الرابع الرجاء
 كل متوقع حصول مطلوب له مستقبلا وظن وجود سببه
 حصل له فرح متفان لتصور حصوله فيسمى ذلك الفرحة رجاء
 فان يفسد حصول الاسباب فيكون المتوقع واجبا فيكون انتظا
 ولا يكون الفرحة اقوى واذا خلا من الظن واليقين يسمى متبها
 وان كان عدم حصول الاسباب معلوما يسمى غورا وخافة
 والرجاء اليقيني لا يخلو من فاد فانه يبعث على التور في درجات الكمال

وسرعة السير في الطريق الخامس الصبر وهو لغز حبس النفس عن المكروه
 والمخرج منه وانما يكون ذلك بمنع باطنه من الاضطراب لعضائه
 من المحركات عن العبادة وهو على انواع ثلاثة الاول صبر العوام
 وهو حبس النفس على وجه الجلد واظهار الثبات في العمل ليعود
 حاله عند الغيرة ضيعة الثبات صبر الزهاد والعباد للتو في صواب
 الاخرة الثالث صبر العارفين على جهة الالذذ بانه فان لبعضهم
 الذل اذا بالمكروه لتصور انهم معبودهم خصهم بذلك فصاروا
 ملحوظين بعين عنائهم وبشر الصابرين الذين اذا اصابهم مصيبة
 قالوا الله واذا اله الرجوع اولئك عليهم صلوات من ربهم
 ورحمة واولئك هم المهتدون **السادس** الشكر وهو لغز الشاء
 على المنعم ليعاين نعمه واذا كان معظم النعم من الله فحجرا ما اشغل
 العبد هو الشكر وهو يتم على ثلاثة اشياء الاول معرفة نعمة الثاني
 الفرح بما يصل اليه منها الثالث الاجتهاد في تحصيل رضا المنعم
 بقدر الاستطاعة وانما يكون ذلك بحجة في باطنه وثباته و
 على وجه يلقى بكميانه واجتهاده بما ينبغي من المكافاة له من
 واعترافه بالجميل الرابع فيما يفارق السالك ومن امور الاول
 الارادة وهي مشروطة بثلاثة الاول الشغور بالمراد والشغور
 بالكمال الذي يحصل به رغبة المراد فان كان المراد من الاموال
 يمكن حصولها من السالك وانضمت لقدرة الارادة حصل

المراد فان كان المراد من الامور الموجودة الغائبة فسيبها وصل
الى المراد وان كان في وصوله توقف فقصت الارادة حاله من المريد
بشي شوقا ثم الارادة انما يكون مقارنة للسلوك باعتبار مقتضى
له باعتبار اخر فان طلب الكمال نوع من الارادة واذا انقطع
الارادة بسبب لوصول والعلم بامتناعه انقطع السلوك والا
رادة المقارنة للسلوك يخص باهل النقصان واذا اهل الكمال
فارادتهم غير المراد ومن وصل في السلوك الى درجة الرضا انقثت
ارادته ومن هنا قال بعضهم لو قال ما تريد قلت اريد ان اراد
الثاني الشوق وهو حالة يلزم فطر الارادة مخرجة بالفرق
وفي حالة السلوك بعد شدة الارادة يصح ضرورتا ويجوز
حصوله قبل السلوك اذا حصل الشعور بكمال المطلوب وانقثت
اليه القدرة وينقضي الصبر على المفارقة والتألك كلما معن
في الترقى ازداد شوقه فلصبره الا ان يصل الى المطلوب فيحصل
له لذته بنيل الكمال عن شائبة الا لم ينفي الشوق الثالث المحبة
وهي الالهية بحصول كمال ونجيب وصول كمال مضمون ومحقق
ثابت في الشعور وبوجوب اخر هي ميل النفس الى ما في الشعور به
من كمال اولد ولما كانت لذته ادراك الملائمة اعني نيل الكمال
لم يحل المحبة من لذته او نجيب لذته وهي قابل للشدة والضعف واقل
مرادها الارادة فانها محبة انهم ثم مقارنتها الشوق مع الوصول

الثاني

الثاني الذي ينفي عنه الارادة والشوق تزداد المحبة وما دام لها آثار
طلب اثر بان كانت ثابتة ثم المحبة التي في نوع الانسان سببها امور
ثلاثة الاول لذته وهي ما جسامته او هيبة او حقيقة الثانية
الشفقة فانما جازية وهي الامور ينقص نفعها او حقيقة لا بدوم
نفعها الثالث شاكلتها كالمجهرات عامة كما يكون بين شخصين متقاربين
طبعيا او خلفا او شاكلا او فعلا او ما خاصته يخص باهل الخواهي
محبة الطالب للكمال الرابع المعرفة بالله والمراد بها اعلى مراتبها
فان لها مراتب كما كثرة ومثل مراتبها كمثل التار في معرفتها فان
ادناها من يسمع ان في الوجود شيئا بعد كمالها في غير ذلك
من خواصه ونظير ذلك في معرفة الله ومعرفة المقلد من اهل العلم
واعلى منها من وصل اليه دخان التار وعلم انه اثر لا بد من مؤثر نظيره
في معرفة الله نعم معرفة اهل النظر الحاكمين بالبراهين على وجود الصانع
استدلوا بوجود آثاره على وجوده واعلى منها من احسن اثر من جاز
التار بسبب مجاورتها وانفع بذلك الاثر ونظير ذلك في معرفة
مرتبته من امن بالله بالغيب من المؤمنين وعرفوا الصانع من وراء
حجاب وانهم جازية واعلى منها مرتبة من شاهد التار بنورها
فتشاهد الموجودات ونظير هذه المرتبة في المعرفة مرتبة العارفين
فان لهم المعرفة الحقيقية ولم يبق مراتب يسمون اهل اليقين منهم
جماعة لا يهلك المعرفة وهم المحضون وانها المعرفة التي تنفي فيها

العارف ونظيره من يحرف بالتأثر **الخامس** اليقين وهو اعتقاد
 جازم ثابت مطابق لا يمكن زواله وهو مؤلف من علمين علم بشيء
 وعلم بان خلافه محال فله مراتب جاء في الشرح علم اليقين وعين
 اليقين وحق اليقين ومثال ذلك في التأثر من شاهد عين النار
 بنوسط نورها بمنزلة من علم اليقين لها ومعانيه جزم التأثر بالقبض
 لنور كل ما في بل التور بمنزلة عين اليقين وتأثير التأثر في كل ما يلاها
 حتى ينفي هو تبه ويبقى صرف التأثر بمنزلة حق اليقين ولما كانت
 لها بل الوصول هو انتفاء الهوى تبه كانت ومنها من البعد والفريق الثاني
 فيها للقبض الانتفاء بازاء المراتب الثلاثة المذكورة وهي علم
 اليقين وعين اليقين وحق اليقين **السادس** التكون وهو
 فئتان احدهما من خواص القاضيه وهو مقدمة السلوك الذي
 يخلو صاحبه من المطلوب والكمال ويهي عطفه وثانيهما بعد
 السلوك وهو من خواص الكمالين يحصل عند الوصول الى المطلوب
 ويهي اطمينا نا الذين امنوا ونظمت قلوبهم بذكر الله الا
 بذكر الله نظمت قلوبهم والمحال بين هذين السلوكين يسمى الحركة
 والتبر والسلوك والحركة من لوازم المحبة التي من قبل الوصول
 والتكون من لوازم المعرفة الفارزة للوصول ولهذا قيل لو تحرك
 العارف هلك ولو سكن المحب هلك وقبل هذا ابلغ هذا الوطى
 العارف هلك ولو سكن المحب هلك **السابع** في احوال التأثر

للشالك بعد وصوله وهي امور الا قول النوكل وهو لغة تفويض الان
 امر الى غيره والمراد ان العبد اذا عرض له امر او صدر عنه شيء اذا يقين
 ان الله اعلم منه واقد ر فوضه الى الله لئلا يتبر بحسب تقديره و
 يفرج بما قدر ويرضيه ومن يتوكل على الله فهو حسبه ان الله بالغ امره
 فقد جعل الله لكل شيء قدرا وانما يحصل الرضاء والفرج بما يفعله
 الله نعم معرا اذا تأمل في احوال الماضيه فان اخبر من العدم الى الوجود
 وادع في خلفه من الحكم ما لو صرف عمره في معرفته لم يكن معرفته حرة
 من الف جز منها وادبر امره احسن التدبير والخله وغايتها حتى وصلها
 لا غاية الكمال الممكن من غير سؤال فيفسح احوال المستقبل على ما
 فاقا لا يختلف فاذا تأمل ذلك اعلم على الله نعم وترك الامر
 وليس المتوكل هو ترك التصرف في الامور بالكلية ويقول فوضت
 امري الى الله بل التوكل هو ان يقين ان جاعدا الله من الله لكن بعضها
 يتوقف على شرطه واسباب فان قدرته وادبره هو الذي فاربه
 بسببه وشرطه وما لم يتعلق لم فاراه فيكون الوجود والقدرة و
 الارادة من جملة الاسباب الشروط التأثر الرضاء وهو ثمرة المحبة
 ومقتضى لذلك الا ذكرا طاهرا وباطنا اعتقادا وقولا وعلا و
 مطلوب هل المحققه هو ان يرزوا عن الله وانما يحصل ذلك لهم
 اذا لم يختلف عندهم شيء من احوال الدنيا بله كالموت والمحبو
 والبقاء والفناء والصحة والمرض والسعادة والشقاوة والفقر

لا يخالف شيء من ذلك طبايعهم ولا يخرج شيء منها على الآخر عند
 لا أنهم عرفوا أن الجمع من الله ثم ورسخت محبة في طبايعهم فلا
 يطلبون على أراد من هذا البنية فيضون بالخاصة كيف كان فإذا
 تحقق علم أن رضا الله من العبد إنما يحصل إذا حصل رضا العبد
 من الله رضي الله عنهم ورضوا عنه وصاحب مرتبة لم يزل مشركا
 لأنه لم يوجد منه أن يدرك أن يبدل لساو بينهما عند الثالث التسليم
 والمراد منه أن يسلم كل امركان بنسبة في نفسه إلى الباري تعالى
 وهذه المرتبة أعلى من مرتبة التوكل فإن التوكل فهو فضل الأمر به
 من غير قطع تعلقه به بمنزلة من وكل غيره في أمر من الأمور فإنه يجعل
 لنفسه تعلقا به والتسليم هو قطع هذا التعلق وأعلى اليقين من مرتبة الرضا
 فإن الرضا هو أن يكون ما يفعله الله ثم لا يطعه في مرتبة التسليم
 يسلم الطبع وموافقته ومخالفته له ثم لا يترك له طبع حتى يكون له
 موافقة ومخالفته وقوله ثم لا يجدون في أنفسهم حرجا مما قضيت
 هو مرتبة الرضا وقوله ويسلموا تسليما مرتبة أعلى منها إذا نظر
 الثالث نظر الخفيف لم يجعل نفسه في مرتبة الرضا ولا مرتبة
 التسليم لأنهم مما يجعل نفسه بأزاء الحق يجعل لها راضيا بلزائمه
 ومسلما وذلك ينشئ عن التوحيد الرابع التوحيد وهو القول
 بالوحد وفعل الوحد والاول هو شرط الإيمان الذي هو مبدء
 المعرفة اعني التصديق بانه ثم واحدا تماما لله الواحد والثاني هو

كما للمعرفة الحاصل بعد الإيمان وذلك هو أن يقين أنه ليس في الوجود
 إلا الله وفيضه وليس لغيره وجود بانفراد فيقطع الثالث النظر
 عن الكثرة ويجعل الجميع واحدا ولا يقين إلا واحدا فيكون قد جعل
 الكثرة واحدة ضرورة من جهة وصار من مرتبة واحد لا شريك
 له في الالهية لا مرتبة واحد لا شريك له في وجوده فإذا ارتفع الالهة
 للمرتبة صار جميع ما سواها باله وصار نظر الثالث إلى عجز الله ثم
 شركا مطلقا ولسان حاله يقول في وجه وجهي الذي في طغر
 السموات والأرض حنيفا وما أنا من المشركين الخامس الاتحاد
 وهو كون الشيء واحدا في نفسه والتوحيد جعل واحدا وإشارته
 الاو في التزبد بقوله ولا يجعل مع الله الها اخر والى الثاني بقوله
 ولا تدع مع الله الها اخر والاتحاد بالغ من التوحيد فإن التوحيد
 شائبة التكليف ليس في ذلك الاتحاد فإذا تخرج وحد المطلق
 في الصفة حتى لا يلتفت إلى الكثرة بوجوب الوجود فقد وصل إلى
 مرتبة التوحيد وليس المراد من الاتحاد ما توحده جماعة من فاصري
 النظر وهو أن يتحد العبد بالله ثم من ذلك علو أكبر بل هو
 ان الهة من غير أن يتكلف يقول كلما أعاده قائم به فيكون الكل
 واحدا بل من حيث أنه إذا صار بصير بنور تجليه لا يبصر إلا ذاته
 ثم لا يرى ولا المرء به في لوا من هذا أقول من قال أنا الحق ومن
 قال سبحان ما أعظم شأنه لم يدع الالهية بل ادعى نقى الهية بسبب

ابتدع غير الساردس الوحدة فالواحد الشيء ابلغ من اتحاد فان لا
 اتحاد صوره الشبهين واحدا وفيه شقة من الكثرة ليست في الواحد
 وفي هذا المقام بعدم كل شيء من الكلام والذكر والحركة والتسلسل
 والطلب المطلوب ان يبلغ الكلام الى الله نعم فامسكوا ولم يبق بعد
 ذلك الا مرتبة الفناء في التوحيد كل شيء هناك لا وجه له يكون
 في الوحدة شيء من الامور المذكورة ولا غيرها واليه يرجع الامر كله
قال الا ان ذلك فباء لم يخط على قد كل ذي قد وجع لم يعلم
 مفدا ما لها جد كل ذي جد بل ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله
 ذو الفضل العظيم جعلنا الله وانماكم من التالكن طريقه للتحقيق
 لتوفيقه المستعدين لا الهام المحو والتحقيق المستصحبين بتجليه
 وتذيقه **ففي** لما ذكر كيفية المجاهدات في السبر والسلوك
 طلبا لا قبسا الواردات والوصول الى الكمال قال ان
 ذلك فباء لم يخط على قد كل ذي قد استعدا المقام والتجلى بلك
 الاوصاف والتجلي عن تلك العوائق لفظ الفناء وشرح تلك الا
 الاستعداد بقوله لم يخط على قد كل ذي قد ونسج اى واردات
 وعلوم فضية لم يعلم مفدا ما لها اى تلك المجاهدات والارادة العوائق
 وينتج تلك العوائق كل ذي جد واجتهاد بل ذلك فضل الله
 ومنه من المجانب القديسي لفضله على من استعد لذلك الغرض
 وكل من استحق لكن ذلك الاستعداد لا يحصل في الغالب الا مع

تلك

ظاهر

مجاهدات عظيمة يعارض فيها الماهات الهبة وهو اطر شيطاني
 ابتاع الاولي خطر والخلاص من الثانية عشر وهو الذين سبقوا
 لهم من الله المحسن فلا جرم كان يحصل العلم بهذا الطريق اعز من
 الكبريت الاحمر وحيث الحال كانت فنسئل الله ان يجعلنا من
 التالكن بطريقه اى الطريق الذي امر به انبياء الله واوليائه المستحقين
 بالقيام باوامره والانهاء عن زواجره لتوفيقه وهو جعل الاسباب
 متوافقة في حصول سبيلها بان يحصل شرايطها ونسحق
 مواضعها قوله والمستعدين الاستعداد هو التهيؤ لمحصل الاثر و
 الالهام الفاء معنى في الروع بطريق الغرض والتحقيق هو جعل الشيء
 حقا والتجلي هو الظهور والاكتشاف والهداية وحدان ما هو اصل
 الى المطلوب والتذيق هو امعان النظر في الشيء طلبا للتحقيق ومقصود
 الفعل ظاهر **قال** الفصل الثاني في العدل **ففي** هذا هو الاصل
 الثاني من اصول الدين والمراد به اى العدل هو تزيين الله سبحانه عن
 فعل القبيح والاخلال بالواجب ثم ان المتكلمين اطلقوا اسم باب
 العدل على ذلك وعلى كل ما يفرع عليه من صاحب التكليف
 واللفظ والعواض والثواب والعقاب فغير ذلك وعلى تقسيم
 الافعال الى اقسام خمسة كما يجيى لاساء الحكم بكونه لا يفعل فيها
 ولا يخل بواجب على معرفة الفعل الحسن والقبيح اذ المصدق
 مسبوق بتصور الاطراف **قال** تقسيم كل فعل اما ان تنفرد العقل

منه ولا ولا ولا فيج والثاني والحسن اما ان ينفر العقل من تركه ولا
والاول واجب لذلك يذم العقلاء فاعل الفبيح وناكر الواجب
اقول الفعل في الحكماء بانه مستند للنظر في غيره والمعتزلة بانه ما
وجد بعد ان كان مفردا وبعض العلماء بانه صرف الشيء من الامكان
الى الوجوب الاكثر على انه ضروري التصرف لا ينظر الى تعريف
وهو ينقسم باعتبار ان متعدده او رد المصنف منها ما يتعلق
بفرضه في هذا الباب لذلك لم يأت باقسامه كلها بالفعل اذا عرفت
هذا فنقول الفعل اما ان يكون له صفة يرد على حد وثيق يكون
مبدءا للحسن او الفبيح او لا والثاني كحركة التائم والتاسي والاول
اما حسن وهو اللقاد عليه العالم به ان بفعله او ما لم يكن على صفة
مؤثرة في استحقاق الذم واما فبيح وهو بخلافه في التفسير
اي ليس اللقاد عليه العالم به ان بفعله او ما لم يكن على صفة مؤثرة
في استحقاق الذم والحسن اما ان ينفر العقل من تركه او لا ولا
واجب والثاني اما ان يترج فعله وهو اللذنب ويترج تركه وهو
المكروه او يندسا وبان وهو المباح فاسم العقل خمسة واجب
ونذير مكروه ومباح وقيح وقوله ولذلك يذم العقلاء الخ
يريد بيان كون الواجب ينفر العقل من تركه والفبيح ينفر العقل
من فعله فان العقلاء يذمون تارك الواجب فاعل الفبيح فلو لا
نفر العقل من ذلك لما توجه الذم عليها لكن احدهما في جانب الترك

والاخر في جانب الفعل **قال** اصل انكر المجرة والفلا سفه المحسن
والفبيح والوجوب العقلي ولاهل العدل عليها ولاهل ولا ولا
اثباتها بالضرورة لان الاستدلال لا بد من اثباتها اليها **اقول**
لما ذكر ان الفعل ينقسم الى الحسن والفبيح والحسن ينقسم الى الواجب
وجبري شرعي في بيان الحكم بما واعلم ان الحسن والفبيح قد يكونان
شرعيين وهو لا خلاف فيه وقد يكونان عقليين ثم العقليان
يقال ان على ثلثة معان الاول المحسن ما كان صفة كمال كقولنا العلم
حسن والفبيح ما كان صفة نقص كقولنا الجهل فبيح الثاني المحسن ما كان
ملائما للطبع كالحلو من الطعام والفبيح ما كان منافيا كالمرة منها
والخلاف في كون هذين عقليين الثالث المحسن ما يستحق
على فعله الملاح عاجلا والثواب جلا والفبيح ما يستحق على فعله
الذم عاجلا والعقاب جلا واختلفت فقالت المجرة هو شرعي اي
وقالت الفلا سفه والعدلية وهم المعتزلة والامامية هو عقلي
لكن عند العدلية عقلي بالعقل النظري وعند الفلا سفه بالعقل
العمل فقول المصنف انكر المجرة والفلا سفه اذا ان المجرة والفلا سفه
بالعقل النظري المراد بالنظري ما كان متعلقا ليس للقدرة الا
تساويه فيه نصرف وبالعقل ما كان للقدرة الا تساويه فيه نصرف
ويتم به نظام النوع اذا عرفت ذلك فاعلم ان لاهل العدل على
مطلوبهم ذلك بل كثيره منها انهما لو كانا شرعيين لما حكم بهما

من لا يقول بالشرع كالبراهمة واللازم كاللزوم في البطلان أو الملائمة
فظاهره فان البراهمة يحكمون بالحق والفتح بالمعنى المذكور واما
بطلان اللازم فلا تنفاه المعاول بانقضاء العلة ومنها انه لو انتفى
عقلا انتفيا شرعا واللازم باطل اجبا فكذلك للزوم واما الملائمة
فلا تارة لا يحكم العقل بفتح الكذب مثلا لم يحكم بفتح الشارع
فيكون جازيا فيفتح فاذا اخبر بالحق شيئا او بغيره لم يحرم بذلك
بحوز كذب به في اخباره ومنها انه لو لا ذلك لكان يجوز العكس بان
يصير الحق في الحكم الشارع والفتح حسنا يحكم فيثبت الكافر
ويغالب المؤمن واللازم كاللزوم في البطلان والملائمة ظاهرة
او الفرض ان الفعل لا يحسن ولا يفتح لذاته ولا يصفه يقوم به بل المحرم
الامر فكان يجوز العكس وبطلانه ظاهرة ضرورة قال لا يصدق الا
اثباتها بالضرورة وهو طرفية الحق البصري فانما ضرورة
حسب الصدق في التامع وفي الكذب الضار وفي تكليف الكفائتين
لا بد له والمشي من لا رجل له كما يعلم كون الكواكب في السماء وان
السماء فوقنا ولا أرض تحنا وان المد والحجر في البصر دون
بغداد وانما كان الاول اثبات ذلك بالضرورة لان الا
سند لا لم يسهل لا مفاد ضرورة بل يلزم التسلسل
والدور الباطل ان وكان الاعتماد على الضرورة اول والضمير
في عليها واثباتها راجع الى الحق والفتح والوجوب قال وسبب

الاشتباه في الحكم اشتباه ما يتوقف عليه الحكم من تصورات
معان الالفاظ من المحكوم به والمحكوم عليه ولا ينافي ذلك ضرورة
لان الضرورة هي الذي لا يحصل تصور الطرفين حصل الحكم
من غير حاجة الى واسطة لاجل الحكم لا لاجل التصورات ومحل
التراع كك فان من تصور حقيقة الحق والفتح بغير العقل
من ترك الاول وفعل الثاني من غير توقف على امر اخر **فوق**
هذا جواب سؤال بردي على قوله والاول اثباتها بالضرورة فغير
السؤال ان العلوم ضرورة لا يختلف فيها ولا يفتح فيها اشتباه
والاشك والحكم هنا بخلاف لك فهما فان الخلاف فيه واقع
والاشتباه والاشك ظاهرة فانا نشكك في هذا الحكم ولا
ننشكك في كون الواحد نصف الاثنين مع دعواكم استواء
الحكمين في الضرورة والجواب ان المراد بالحكم الضروري هو
الذي لا تصور ناظر فيه حرم الذهن بثبوت المحكوم به المحكوم عليه
سواء كان تصور الطرفين ضروريا كقولنا الواحد نصف
الاثنين وكسبنا كقولنا العدد اقل او مركب فجازح
توقف الحكم الضروري على كسب ونسبة وغير ذلك فيسبب
الاشتباه هنا جازان يكون ناسبا من تصور الاطر فيسبب
عدم النطق بمعنى كل واحد من المحكوم به وعليه والواقع كك
فان معنى الحق والفتح غيرتين بنفسه بل يفتقر الى كشف واضحا

بان يقال معنى المحسن بالاشتغال على صفة مؤثرة في استحقاق الذم
 فالعالم بذلك المنصوب له حكم ضروري بان الاول لا ينفع العقل
 منه والثاني ما ينفع العقل منه وذلك هو المطلوب في كل اصل
 واجب لوجوده في عالم يتفاضل فيه الفبايح وترك الواجبات
 ومستغنى عن فعل الفبايح وترك الواجبات لما تقدم من الا
 صول وكل من كان كذلك يستحيل عليه فعل الفبيح وترك الوا
 بالضرورة ينبغي ان الواجب نظم لا يفعل الفبيح ولا يجمل الوا
اقول هذا الاصل هو المنصوب بالذات من فصل العدل وعليه
 يبنى باقي الفروع الذي تقدم ذكرها وانفق المغترلة والامامية
 على امتناع فعل الفبيح عليه نظم وترك الواجب وخالف الا
 شاعرة في ذلك يجوز صدور كثير من الافعال التي يقيم المغتر
 عنه نظم بناء على ما تقدم من نفي المحسن والفبيح عقلا وانما حكم
 بذلك هو الشريعة وهو نظم الحاكم على غيره ليس لغرض يحكم عليه
 بل يقول ان حكمته تقتضي ترك الفبيح وفعل الواجب ولا ينافي
 ذلك كون الحكم الحاكمين بل هو دليل على حقيقته اذا عرفت
 هذا فاعلم ان المقدم استندل على المطلوب برهان من الشكل
 الاول نفى الواجب ثم في عالم بكل الفبايح وترك
 الواجبات ومستغنى عن كلمة وكل من كان كذلك استحال عليه
 فعل الفبايح وترك الواجبات ينبغي ان لا يفعل فيجاء ولا يجمل

بواجب ما الصغرى فقد اشتملت على مدعيات ثلاثة الاولى
 كونها قادرا على كل المقدورات التي من جملتها الفبايح وترك الواجبات
 الثانية كونها عالما بكل المعلومات التي من جملتها تلك ايضا والثالثة
 كونها غنيا ذاتها وصفاته عن كل ما عداها اللازم ذلك من وجوب
 فعل الفبايح وترك الواجبات وقد تقدم البرهان على هذا كلها
 فلا وجه لاعادة واقا الكبرى فضرورية فانما نعلم ضرورة ان الفاعل
 على الفبيح بفعله المستغنى عنه لا يفعل ذلك اكان حكما وهو نعم حكيم
 فيكون نظم كك وهو المطلوب **قال** اصل الافعال التي توجد
 من عبادهم موحدها بالاختيار لا انها يحصل بحسب واجبه
 وعند الفلاسفة هم موحدها بالاجاب وعند المجرة اوجدها
 الله فهم اذ لا مؤثر عندهم الا الله واجبه ابو المحسن على الاول بالضرورة
 وليس بعباد **اهل** اختلف الناس في الافعال التي يحصل عند
 قصودنا وواعينا وينبغي عند صوارفنا هل هي صادرة عن
 قدرتنا او عن قدر الله نعم فذهب جمهورهم بصفوان الى الثاني
 وثابجه على ذلك جماعة المجرة فعندهم انه ليس لاحد مع الله نعم فعل
 لاحداث ولا اكسابا وذهب المغترلة والامامية والفلاسفة الى الاول
 ثم اختلفوا فقال الفلاسفة صادرة متاعا على الاجاب لان الا
 المنضمة الى القدرة بوجوب الفعل يستحيل معها الترك ولان
 الممكن ما يجب لم يقع كما نفى من قبل وقال المغترلة والامامية

بالاختيار ولا ينافي ذلك الوجوب مع انضمام الارادة المراد
 الاختيار نظرا لقدرة المستقل واجتاج ابو الحسن البصري على هذا
 القول بالضرورة وليس بعيد فان كل عاقل يعلم ذلك ويحكم به
 بل كل ذي حس حتى الهمائم فالله اعلم من الانسان عند استشعار
 اذاه ولا يهرب من التخله والجدار وليس ذلك الا لما تفرغ فيهما
 صدور الفعل من الانسان دون الجوار وذكر ابو الحسن على
 سبيل التنبيه وجهين **الاول** ان هذا الافعال واقعة بحسب
 قصودنا ودواعينا ومنفعة بحسب كراهتنا وصوارفنا ولا
 معنى للفاعل الا من وقع الفعل منه بحسب قصد وداعية وانفعي
 بحسب كراهته وصارفة **الثاني** انه قد تقدم حكم العقل ضرورة
 بحسب المدح على الاحسان وحسن الذم على الاساءة وذلك
 منوقف على كون المحسن المستقي فاعلم ان يكون العلم بفاعليتها
 ضرورة بالزم ضرورة الفرج مع عدم ضرورة الاصل وهذا محال
قال وان اسند لنا عليه وقلنا ان وجد شي من الغبايح في
 العالم فالعبد موجد وافعاله والمزوم ثابت باعتراف الخصم
 فكذلك لازم بيان الملازمة اثباتنا ان القبيح محال على الواجب
 فهو فاعله غير واذ كان فاعل القبيح غير فكذلك الحسن انما تعلم
 بالضرورة ان فاعل القبيح هو فاعل الحسن فان الذي كذب هو
 الذي صدق **اقول** واختلف اهل العدل في العلم باستناد

افعالنا البناهل هو ضروري وكسبي قال ابو الحسن بالاقول وبانه
 المشايخ بالثاني والخالف حمد الله اخيار مذهب ابو الحسن قال
 وان قلنا بمذهب المشايخ قلنا اسند لا على المطلوب ان وجد
 الشئ من المشايخ الى اخره وهو ظاهر قال والذي اتبعه ابو الحسن
 الاشعري وسماه كسبا واسند وجود الفعل وعدمه اليه نعم ولم
 يجعل للعبد شيئا من التاثير غير معقول **اقول** لما اورد المعتزلة
 على الاشاعرة ايرادا من الزامهم الزامات وينولهم التفرقة
 الضرورية بين ما يراد له الانسان من الافعال وبين ما يجده من
 الجادات حتى قال ابو الهذيل عن بشر لم يسي حمار لعقل من بشر
 لا نك اذا انت به الجدول صغيرة ظفيرة واذا انت به الى
 جدول كبير لم يظفر لا تفرق بين ما يقدر على ظفرو وبين ما
 لا يقدر وبشر لم يفرق بين مقدوره وغير مقدوره وحصل لهم
 التبهين في اسناد الفعل الى الله نعم لا العبد او الموالي جمع بينهما
 فقالوا الافعال واقعة بقدره الله نعم وكسب لعبد ثم اختلفوا في
 تفسير ذلك لكسب فقال ابو الحسن الاشعري وهو الذي ينسب
 اليه الاشاعرة معناه ان العبد اذا اتمم العزم واختار الطاعة
 او المعصية خلق الله فيه الطاعة او المعصية عقيب عزمه وقال
 القاضي ان ذات الفعل من الله ومن العبد فدرجة مؤثرة في صفاته
 من كونه طاعة او معصية قال الامام منهم ان العبد اذا استقل

بادخال الشيء في الوجود بطلنا قلنا ان العبد لا يؤثر وان لم تستقل
 فلا يكون كاسباً ويكون لكل بقدره الله نعم وقال البضاوي
 منهم ايضاً انه مشكل لان نصيب العزم ايضاً فعل يكون هو ايضاً وافق
 بقدره الله نعم فلا يكون للعبد فيه مدخل ويعود المحذور و
 بالجملة القول بالكسب هذا بان قال شبهه وجواباً لـ
 المجبر ان كانت القدرة والارادة من الله نعم وبغيرها يمنع
 الفعل ومعهما يجب الفعل من الله نعم والملزوم ظاهر الشبوت
 فكذلك الارادة والجواب اثر لا يلزم من كون الله الفعل من الله ان
 يكون الفعل منه غايته ما في الباب انه يتجمل منه الايجاب واما مجر
 فلا ودفع الايجاب بان يقول كون الله الفعل من الله مسلم الا ان
 فعل العبد تابع للداعية فيكون باختياره لا بالارادة لا يريد بالاختيار
 الا هذا القدر وبعد ظهور كون فعله تابعاً للداعية ان سموا ايجاباً
 لكون الاثر من الله كان منازعة في التسمية ولا مضاً بغيرها
 ولو قالوا ان الله خلق العبد ولو لم يخلقهم لما كانت الافعال
 ولما خلفهم كانت فيكون هو نعم فاعلا لها كان مثل قولهم
 واسهل لكن لا يخفى على العاقل ما فيه **قول** لما فرغ من الاحتجاج
 على المذهب المحي اشار الى شبهة الخالف وقد ذكر منها شبهتين
 الاولى نفرها ان كل ما كانت له الفعل من الله كان الفعل معها
 من لكن الملزوم حق فلازم مثله انا بيان الملازمة انا بيان

حقيقة الملزوم فلان المراد بالآلة هو يؤثر الفاعل بواسطة منفعة
 القريب منه كالقدوم بالنسبة الى التجار فان اثر التجارة الخشب
 وهو يفرق اتصاله اتماً يصل الى الخشب بواسطة القدوم وكما
 يقول هناك فعل الانسان اتماً يقطع بواسطة قدرته وادائه
 لاستحالة صدور الفعل الاختياري بدونهما ولا شك في كونهما
 من فعل الله نعم واما بيان الملازمة فان الفعل بدون الله محال
 فيكون علته له وعلته العلة علته والجواب اما تفصيلاً فلا تـ
 من كون الله الفعل من الله ان يكون الفعل منه والا لكان الحداد
 فاعل السيف هو الفاعل للو في يد المالك ففهمج واللازم
 كالملزوم في البطالان وهو ظاهر سينا لكن ذلك توهم للايجاب
 لوجوب وجود الفعل عند انضمام الارادة الى القدرة فهو متنا
 لكون العبد فاعلاً بالاختيار جواز الفعل وعدمه نظر الى القد
 المستقلة والوفوع تابع للداعية والفصد فهو مسبب بهما والا
 يجاب بحقيقة غير مسبب بهما كالتأثير في احوالها والماء في تبريد
 فان سموا ذلك الوفوع تبعاً للداعية والفصد ايجاباً فهو مصطلح
 لا مضاً بغيره واما اجمالاً فلان دليلكم اوضح بجميع مقدماته
 لكان الفاعل ان يقول كلما كان فعل العبد موفوقاً على وجوده
 وجوده من فعل الله هو ففعل العبد من فعل الله وكان اسهل
 من قولهم واهين لكن ذلك باطل قطعاً لا ناعني بكون العبد فاعلاً

أي بناشرا فربا لا تجميع ما يتوقف على خلقه يكون منه وهو **قَالَ**
 شبهة أخرى وجوابها لو انهم علمت بخلق الفعل العبد
 فيكون تركه منعا اذ لو فرض تركه لم كون علمه بخلق الفعل
 محال فالملزوم مثله واذا كان تركه منعا كان العبد محبوسا فلنا
 هذا ايضا بوجه الايجاب انا الجبر فلا يلزم من مثله في فعل الباري علم
 وكل ما اجابوا به فهو جوابنا على انا نقول العلم لا يكون علما الا اذا
 طابق للمعلوم فيكون تابعا للمعلوم فلو كان مؤثرا في المعلوم كان
 المعلوم تابعا له فيدور واذ لم يكن مؤثرا لم يلزم الايجاب **فَوَلَّك**
 هذه الشبهة الثانية لهم وهي قوى ما لم من الشبهة وتفسيرها
 ان الافعال المنسوبة الى العبد واجبة الوقوع ولا شيء من واجب
 الوقوع بمقدور فلا شيء مما هو منسوب الى العبد بمقدور انا الصغر
 فلا تامة معلومة لله ان تقدم من علمه بكل ما صح ان يكون معلوما وكل
 معلوم له نعم يمنع خلافه والا لزم انقلاب علمه بخلق جهلا وانقلاب
 علمه جهلا صح فكل معلوم له واجب الوقوع وهو المطلوب انا الكبرى
 فلما تقدم من ان متعلق القدرة هو الامكان لا الوجود الامتناع
 فيصدق النسخة وهو المطلوب والجواب من وجوب **الاول**
 بالمتنع من صحة الكبرى علم بل الوجوب لثبات المقدور هو الوجوب
 الذي لا الغيري والوجوب هنا غير نظري لعلو العلم به فلا ينافي
 امكانه الذي الذي هو متعلق القدرة على انا نقول غايتها البيا

ان ذلك موهم للايجاب نظر الا وجوب وقوع المعلوم انا النسخ الذي
 هو عبارة عن خلق الفعل في العبد فلا ينفك دليلكم ثم انا نقول
 الايجاب المذكور غير مناف للاخبار الذي هو تبعه الفعل
 الداعية المنضممة الى القدرة **الثاني** ان ما ذكرتموه منقوص
 اجمالا بفعل الله نعم فانه معلوم وكل معلوم له واجب لا شيء
 من الواجب المنسحب بمقدور له نعم فلا شيء من الفعل المنسوب
 اليه نعم بمقدور فيلزم سلب القدرة عنه بطا بالاجماع والدليل
 فكل ما اجابوا به فهو جوابنا **الثالث** انا تمنع ناشر العلم في الفعل
 الوجوب لان العلم تابع للمعلوم ولا شيء من التابع بمؤثر وهو
 المطلوب انا ان العلم تابع للمعلوم ومثاله ومطابق في تبعه
 بهذا المعنى ظاهرة واما ان لا شيء من التابع بمؤثر لان التابع
 متأخر فلو كان مؤثرا لكان متقدما فيكون متقدما مانعرا معا
 وهو محال **قَالَ** هذا ينافي العبد اذ اثبت ان للعبد فضلا فكل
 فعل يستحق العبد به مدحا او ذما ويجوز ان يقال له لم فعلت فهو
 فعلة وما عداه فهو فعله نعم **فَوَلَّك** لما ثبت ان للعبد فعلا
 والله فعل ايضا اذ ان يفرق بينهما باعطاء فاعلة يستحقها
 من يربها لفرق فقال كلما يستحق العبد عليه مدحا كالعبادة
 او ذما كالعصية او يقال له لم فعلت كجوارته واسفاره فهو فعله
 وما لا يكون كل كحسن صورته وثقل جسمه وخلق السموات

وجعل الكواكب فيها فليس ذلك بفعله بل فعل الله سبحانه قال
 اصل اذا ثبت ان فعل البارئ نفع لداعيه والداعي هو العلم
 بمصلحة الفعل او الترك فاعاله نفع لم يحصل عن مصالح اى انه انما
 بفعل الغرض واذا ثبت انه كامل لذاته ومستغن عن الكل فتلك
 المصالح لم تعد اليه بل العبيد واذا ثبت ان افعاله لمصالح
 عبيد ثبت بطريق العكس ان كل ما فيه فساد بالنسبة اليهم
 لم يصد عنه **فول** في هذا الاصل فوايد **الاول** انه فعل الله
 ثم نفع لداعيه وهذا تقدم بيانه وهو معنى كونه مختار **الثاني**
 انه نفع بفعل الغرض بمعنى انه يسوق افعاله الى كمالها والغرض نسبتها
 الى كمالها وذلك ظاهر لمن تدبر مخلوقاته وانما بمعنى انه يفعل
 بمصالح يرجع الى غيره والدليل على ذلك ان الداعي هو العلم بمصلحة
 الفعل او الترك الباعث على ايجاده واذا كان كذلك فاعاله نفع
 لم يحصل من الحكم والمصالح لان ذلك لازم من كونه فاعلا مختارا
 وذلك ثابت له بالبرهان ولازم اللازم لازم فاعاله يلزم من
 المصالح والحكم وتلك المصالح والحكم مرادنا بالاعراض ففعله نفع
 لا يخلو امي غرض وهذا مذهب صحابنا الا ما منه والمعتزلة خلافا
 للاشاعرة فانهم حكموا بسلب الغرض عن افعاله نفع وذلك باطل
 بانفاق الفقهاء والحكام انا الفقهاء فلا نهم يذكرن الاحكام
 الشرعية عللا واعراضا متناسبة لها لكون الفضا للاختيار

عن الفعل ونحوه التكميل فخصنا للفعل الى غير ذلك من الاعراض
 وانما الحكماء فانهم قالوا حادث لا يد من علل اربع الفاعل والمادة
 والصورة والغاية هي الغرض ثم الذي يدل على اطلاق فاعله
 ان الفعل الخالي عن الغرض عبث والعبث فيج الاستحفا والذم
 عليه والبارئ سبحانه منزوع عن الفبيج كما تقدم وايضا لا لئ
 الفزان كقوله الخسبة انا خلقناكم عبثا وقوله وما خلقنا السما
 والارض وما بينهما باطلا وما خلقنا الجن والانس الا لعبث
الثالث انما ثبت كونه نفع كمالا مطم مستغنيا عنه ذاته وصفاته
 استحالة عود الغرض اليه والا لكان فاضا مستكلا بذاته الغرض
 بل الغرض انا كالبنة الفعل كالفناء او كونه عابدا العبيد اليه نفع
الرابع لما ثبت ان افعاله نفع لمصالح عبيد لازم ذلك بطريق
 عكس النقيض ان كل ما ليس فيه مصلحة لعبيد فليس ضار له
 بل من غير **في** ان ينص في حديثنا حقيقة ارادته نفع لافعال نفسه
 وانما ارادته لافعال عبيده فهو امرهم بها والامر بالعبث ينقص
 الفساد فلا يامر به ويثبت انه لا يفعل الفبيج ولا يرضى به لان
 الرضاء به فيج كفعله **فول** ذهب المحققون الى ان ارادته نفع
 هي علمه باشتغال الفعل على المصلحة فان كان من افعال نفسه فعله
 والا امره فلا امر عندهم ملزوم الارادة ومشروط بها وان
 ابو القاسم البلخي ارادته لفعل نفسه كما تقدم ولفعل غيره امره

فلا مر عند ارادة اذا فتر بعد افهاما مسئلتان الاولى ان لا يأتى
 بالقيح لان الامر انما ينقل الارادة او مشروطا وعلى التقديرين
 ارادة القبيح عليه ثم محال ما اذا فلا ان القبيح لا يصلح فيه
 فلا يتعلق به الارادة وانما ثانيا فلا ان الامر بالقبيح وادارته
 مشتمل ان على فسادها فانه من وقوع القبيح او مشارفها وقد
 تقدم نفي الفاسد عنه ثم **الثاني** انه نعم لا يرضى بالقبيح وهو اتفاق
 هنا ومن الاشاعة فان الرضاء بالقبيح فيج كفعلة لان العقل
 كما يذوق فاعله يذوق الرضا في رطله نعم ولا يرضى لعباده
 الكفر واعلم ان الاشاعة وان وافقوا في عدم الرضاء بالقبيح
 فقد خالفوا في عدم ارادته فان عندهم مراد لكونه كائنا والله
 سبحانه يزيد في الكائنات عندهم لانه فاعل لكلها فهو مبدئها
 وذلك لانهم جعلوا الرضاء امر غير ارادة وضرورة العقل في
 المغايرة وتحقق ذلك في المطولات قال في تفسير ما ورد انه نعم خلق
 الخمر والشرار يد بالشر لا بل انهم الطباع وان كان مشتملا على
اقول لما فتر انه نعم لا يفعل القبيح ولا يريد استشعر وورد
 سؤال في فتر انه ورد في النقل القبيح انه نعم خالق الخمر والشر وكذا
 في الكتاب قوله ان نصيبهم حسنة نفو لو ائذ من عند الله وان
 نصيبهم سيئة نفو لو ائذ من عندك فكل من عند الله والشر
 والسيئة في محان فيكون فاعلا للقبيح وهو خلاف ما فتره فوفا

بان كلا من الخمر والشر يقال على معنيين الاول براد بالخمر ما كان
 ملائما للطباع كالمسئل من المذركات وبالشر ما لا يلائم خلق
 الخمرات والعقارب الموديات فانها تشمل على حكم لا يعلمها
 تفصيلا **الثاني** براد بالخمر براد في الحسن والمصلحة وبالشر ما
 براد في القبيح والفاسد والمنسوب اليه بالخلق هو الاول منها وكذا
 براد بالحسنة ما براد في الطاعة وبراد بها ما هو مستطاب لكل حسب
 وسعة الرزق وبالسبئية ما براد في المعصية وبراد بها ما هو مكفر
 كما يجذب وضيق الرزق والمنسوب اليه نعم في الآية هو المعنى الثاني
 منها بديل قوله نعم فاذا اجابهم بالحسنة قالوا لنا هذه وان
 نصيبهم سيئة بطير وامسوس ومن معه وقوله بل وانهم بالحسنة
 والسيئات لعلمهم يرجعون وانما حملنا ما ورد في النقل على
 ما قلناه جمعا بين الدليل العقلي والنقلي الصحيح مع عدم المانع
 من ذلك قال في صفة تكليف الباري نعم امر عبده بما فيه
 مصلحته ونهيهم عما فيه مفسدهم وذلك لا ينافي الحكمة وان
 كان مشقة فلا يكون فيهما والغرض من التكليف مثال العبد
 ما كلف به فلا يكون ما لا يطا في حسنا **اقول** لما فتر من تفسير ان
 العدل شرع في فروعهم وقد ذكر في عين الاول التكليف في
 مسائل الاول التكليف لغرض ما حوذه من الكلفة وهي الشفقة
 واصطلاحا عرفه المصنف بانه امر عبده بما فيه مصلحته ونهيهم عما

فيه مفسداتهم وهو ايجاد ما عرف به الاستعمال الجنب القريب فيه
وهو الامر النهي وقوله بما فيه مصلحة لهم يشتمل الواجب التدب
لعلو الامر بهما اذا امر عند الأكثر للفرد المشترك بينهما وفي
وغيرهم تخاف مفسداتهم يشتمل المحرم والمكروه فان المكروه مشتمل
على مفسدته وان كانت ضعيفة لا تبلغ مرتبة الفهم والشد
كان المكروه اخلالا في ما فيه مصلحة باعتبار تركه ويكون النهي
مختصا بالفيح وما كان المباح ليس من التكليف عند المحققين لم
يغرض له بدخول التعريف لانه اشتمل على مصلحة او مفسدة
لكان اما راجع الفعل او راجع الترك فلم يكن حياحا مائسا وى
الطرفين هذا خلف كالتكليف موافق للحكمة غير مناف لها
وان كان مشتملا على شفعة وبيان ذلك يظهر من تقريرنا
فما سبق انه يفعل لغيره ومصلحة تعود الى العبد فاذا علم ان
مصلحته انما يحصل بامثال الاوامر وان مفسداتهم لا يمتنع
الا بالانتهاء عن نواهيهم وجب حكمة امرهم وفيهم يحصل الغرض
من خلفهم وذلك الغرض هو التعريض لاستحقاق الثواب للدم
المشتمل على التعظيم والاجلال والخلد من من العقاب المشتمل على
الاستحقاق والاهانة ان قلت ذلك الغرض وذلك المصلحة
الابتداء بها من غير توسط التكليف ممكن فلا فائدة في توسطه
قلت يمنع امكان الابتداء بذلك في الحكمة لان التعظيم اللازم

للتواضع

للتواضع لغير مستحقه فيجب ولو فرض جواز ذلك لفصله والاستحقاق
مرتبة هذا مع ان التكليف مشتملا على مصالح اخرى غير ذلك **الاول**
رباضة النفس بامثال الاوامر والنواهي عنك عن ارسال عنان
الفق الشهوانية والغضب في ميدان مقتضياتها فبسم الفهم
العقلية صفاتها عن المناقب والكدر وان فحصل على اخلاق
حميدة **الثاني** ان امثال الاوامر والنواهي تبعث النفس وتعودها
وتفريها على النظر في الامور الالهية والمقاصد العالوية والنظر في
احوال الدواب الشريفة والتفكير في ملكوت السموات والارض وحال
مبدعها وموجداتها وكيفية فضاء الموجودات عنده فحصل النفس
على مرتبة لا يوصف وعلم لا يشرف **الثالث** ان امثال الاوامر
والنواهي مما ينظم به نظام النوع الانسان المقضي ذلك للعدل المفهم
محموة ذلك النوع وسنسمع هذه فضيل بيان فربما انشاء الله نعم
الرابع ان التكليف لازم في الحكمة والالزام الغرض بالفيح وهو في
بيان الملازمة ان خلق العبد مجبور على الميل الى الفهم والتفوق
عن الحسن مع عدم راجل اغراء ظاهر بالفيح وغالف الاشاعر في
ذلك بناء على اصلاح الفاسد وقد تقدم بطلان الخاسر انه
لما كان الغرض من التكليف امثال العبد لما كلف وجب كون
التكليف به على حال يمكن بها الامثال والالزام الغرض فيكون
التكليف حياحا وان كان لا يكون ممكن الوضوح فيدخل

في ذلك ان يكون مفقودا مطم والامكان بمنع الوقوع وان لا يشغل
على مفسدة لان تلك المفسدة تقتضي المنع منها وما يشغل عليها
فلا يكون ممكن الوقوع عقلا وشرعا وان يكون المكلف قادرا على
فعله عالميا بما كلف ومتمكنا من العلم وان توفف على ان يكون
ممكنه واما الشرائط العائدة الى الرب لمكلف فهي علمه بصفاة الفعل
وقدرها بسبقه عليه من الجزاء وقدرته على ايضا لو انقضاء فعل
الفيض عنه والا لكان حصول الغرض من التكليف غير متيقن في كل
اصل اذا علم البارئ ان العبد لا يمشي للتكليف الا بفعل حسن
يفعله وجب صدوره عنه لئلا ينفذ غرضه ومثل ذلك يسمى
لطفه فيكون اللطف واجبا **اقول** لما فرغ من الفرع الاول شرع
في الفرع الثاني وهو اللطف وعرف المتكلم بان خبره عن فعله في
الفعل الطاعة وترك المعصية وليس حظ المتكلم يخرج القدر
فان الفعل بدونهما ممنوع مع ان وجودها مقربا به وقولنا فلا
يبلغ الاجزاء لان التضرع مخرى لا يجاء كان منافيا للتكليف
فلا يجوز جماعه له اذا تقرر هذا فاعلم ان المعصية والا ما يتبر
انفقوا على وجوب اللطف على الله خلافا للاشاعرة والدليل على
حقبة المذهب الاول انه لو لم يجب لزوم نفع الغرض لكن نفعه سفر
ممنوع على المحكم فيكون اللطف واجبا وهو المطلوب واشارة المصنف
الى بيان الملازمة بان البارئ اذا علم ان العبد لا يمشي للتكليف

الا عند فعل حسن يفعله بهم مع تعلق ارادته بوقوع الطاعة منهم
وانقضاء المعصية عنهم فلو لم يفعل ذلك لفعل لكان نافضا لغرضه
ونظير ذلك في الشاهد ان انسانا اذا تعلق غرضه بحصول شخص ولم يند
وعلم انه لا يحضر الا عند نوع من الارسل والبشاشة والناطف
ثم انه لم يفعل ذلك فانه يكون نافضا لغرضه وقد علم من هذا التفسير
ان الفعل بدون اللطف ممكن واما الغرض في عين المكلف على انشا
الامر ثم اللطف قد يكون من فعل الله فيجب عليه كما في رنا وقد
يكون من فعل المكلف فيجب عليه نعم اشعاره به واجبا به به عليه وقد
يكون من فعل غيره فيجب عليه نعم الاجاب على ذلك الغير والتعويض
لان التكليف لصحة الغير بدون العوض منه فيجب في كل وجه الله الفصل
الثالث في التوبة والامانة اصل اذا كان الغرض من خلق العبد لهم
فنتبهمهم على صوابهم ومفاسدهم كما لا يستقل عقولهم بادره
لطف واجب ابقا اذا امكن بسبب كثرة حواسهم والانهم واختلاف
دواعيهم وارادتهم ووقوع الشر والفساد في اثناء ملاقاتهم معا
ملاقاتهم فنتبهمهم على كيفية معاشرتهم وحسن معاملتهم وانظما
امور معاشهم التي تسحق شريعتهم لطف واجب لما كان البارئ حيا
غير قابل للاشارة المحسنة فنتبهمهم بغير واسطة خلقوا مثلهم
غير ممكن فبعث الرسل واجبه **اقول** التوبة لغرض اقامن الانبياء
وهو الاخبار او من التوبة وهو العلو واصطلاحها راسه عامته

لشخص انشاء من الله بمجران ربانية وعلوم الهية مستغن
 فيها عن واسطة بشر لاختلاف وجوها فقال اصحابنا الامامية
 والمعتزلة بذلك وخالفوا الاشاعرة فيه واسندوا المصالح
 بوجوب **الاول** لما ثبت ان افعاله ثم معللة بالاعراض وان
 الاعراض عائدة الى العبد وهي منحصرة فيما فيه مصالحهم ودفع
 مفاسدهم وذلك تارة في معاشهم او معادهم ثم تلك المصالح
 والمفاسد فثمان احدهما ما يستفعل عقولهم كوجود الصانع
 وصفاته وحكمته وحسن بعض الاشياء وفتح بعض وهذا قد يتغير
 فيه في التنبيه بخوار العقل واسيلاء الشهوة والغضب سلطان
 الهوى فيغير العقل في الملبس ليدبنة فلا يحصل لهم وثابتهما
 ما لا يستفعل كثير من المصالح المعاش والغذيرة والادوية وكما
 لعبادات وكيفية ثنائها وهذا مما يتغير ضرورة الى التنبيه عليه و
 التنبيه كالا فممن يطف لهم وكل لطف واجب **الثاني** انه لما
 كان الانسان بحيث لا يستفعل وحده بحصيل ممان معاشه
 بل يتغير في المشاركة ومعاون في ذلك كان الاجتماع والملاقات
 والمعاشرة ضرورية فكانت مسئلة لو فوج معاملته ومعاوضه
 بهم انه لما كان اسلطان الغضب الشهوة مسئولان على الا
 شخاص ومحبة كل نفس بحسب بحث الغنى وبكره الالبان يمكن
 وقوع الشر والفساد بسبب ذلك في تلك المعاملة فانقضت

الحكمة وجود مسئلة فائدة فان ثبت رجوع الهنا عند وقوع الشنازع
 والاول وقوع الشر والفساد الالهلاك الاشخاص البشرية المستلزم
 ذلك ارتفاع النوع المطلوب الحكمة بقاءه ثم ان تلك السنة
 المسماة بالشرعية لو فرض نفير بها الى الاشخاص المستلزم الشنازع
 المذكور اهتم باختلاف الاراء والاهواء في نفيرها فوجب كونها
 صادرة عن الجانب الذي ثم ثمرها لم يكن الباري ثم قابلا للاشياء
 المحسنة والمواجبة والمخاطبة وجب وجود واسطة بينه وبينهم
 له وجه روحاني لينتفي الوحي الالهي وجه جبري في مخاطبة الاشخاص
 البشرية وذلك هو النبي فوجود النبي لطف ضروري في بقاء النوع
 فكان واجبا قال اصل امتناع الفبايح والاخلال بالواجبات **وفوج مع**
 عن الرسول على وجه لا يخرجون عن هذا الاختيار لئلا ينقض عقول
 الخلق عنهم ويتفقون بما جاء به لطف فيكون واجبا ويسمى هذا
 اللطف عصمة فالوئل معصومون **اقول** لما فرغ من وجوب
 وجود شرع في ذكر صفاته وقد منها وجوب العصمة وقد اختلف
 الناس في ذلك فقال الخوارج يجوز صدور الكفر عنهم واعتقادهم
 ان كل ذنب صدر رعدا فهو كفر وجوزوا عليهم تعذر الذنوب
 وقال اصحاب الحديث وجهه والاشعرية والخشعية يجوز عليهم ما
 عد الكفر من المعاصي لا الكذب ههنا اداء الرسالة وقال المعتزلة
 والزيدية يجوز الصغار عليهم ثم اختلفوا عند بعضهم

يجوز على سبيل التهور العبد لكن لعلو درجاتهم لا يؤخذون بها
وعند بعضهم يجوز على سبيل القصد لكنها تقع محبطة بكثرة
ثوابهم وعند بعضهم انهم يجوز على سبيل التناول كما ناول
ادم عجل النهي عن النوع بارادة الشخص فجوز غيره من الاشخاص
وانفق هؤلاء كلهم على اختصاص المنع بزمان النبوة لا قبلها وفي
اصحابنا الامامية انهم معصون من اول الامر الى اخره من الذنوب
كلها صغير وكبير وعدا وسهوا وهو نحو كلام المصنف في
مسئله الاولى في معنى العصمة وهو انها لطف بمنع مع رفوع
القبائح والاخلال بالواجبات لا على المحنة المجبر بل مع بقاء ال
خيار فاللطف جبر وفولنا بمنع المح فصل يخرج به في الاطاع
فانه مع نفيها يجوز معها مخالفة بخلاف العصمة وفولنا لا على
المجبر ليس من تمام الحد بل هو رد على من حكم بان المعصية تعد
على المعصية وهو قول في المحرر الاشعري وبعضهم قالوا ان لا
يمكن المعصية خاصة بقسامة او بدنية تقضي بمتناع المعصية
منه ونحو خلاف ذلك لو كان مسلوبا اختيارا لزم ان لا يتحقق
مدحا ولا ثوابا ولا لزم كالمزوم في البطالان والملازمة ظاهر
الدليل على عصمة الرسل ان حصولها لطف وشرط حصول
اتباعهم واللطف الذي هو شرط الواجب في الواجب لعصمة واجبة
اما الصغرى فلا تتر على نقد بر عدم العصمة تنفي القلوب العقول

عن الرسل

عن الرسل وحصل الاستنكاف عن اتباعهم واتباعهم يحصل وثوق
بانتشارهم عن الله تعالى يجوز الكذب فلم يحصل الاتفااق ولم يجر
يكون الامر بخلاف ذلك فتكون العصمة لطفًا وذلك هو المطلوب
واما الكبرى فلا تتر لولا يجب ما يوقف عليه الواجب لزم خروج
الواجب عن كونه واجبا وهو باطل **قال** مقدم كل متجو من جبرته
لا تقام له سبيل ما يخرج العادة خال عن المعارضة مفرد بالتكليف
موافق لدعواه لم يكن لم طريقا في التصديق ويقتضي ذلك محجة
وظهور معجزات الرسل واجب **اقول** لو قدم هذا البحث على
ما قبله لكان اوله لانه شرط في اصل النبوة والعصمة شرط في ال
اتباع وهو في المرتبة الثانية وفيه نظر لان المراد بالعكس لان
وصف ذاته في الشيء يجب بحقيقة يجوز بعينه فتكون حصول
اتباعه الذي يحصل بخلاف المعجزة بعد ويمكن ان يقال ان وجوب المعجزة
شرط متفق على وجوبه بخلاف العصمة وبالمحنة لا مساحرة في تقديم
اتها كما كان مع اتفاقهما في الشريعة اذا نفي هذا فاعلم ان كلام
المصنف فانه بين الاولى تعريف بالمعجزة وهو امر خارج للعادة
خال عن المعارضة مفرد بالتكليف موافق لدعوى الله به واتما
فلنا امر ولم نقل فعل ليعم الاثبات والتفريق اثبات كجمل العصمة
والتفريق كسلب القدرة فمنها فورد **الاول** في العادة فانه لو لم يكن
خارجا كطالع الشمس المشرق لم يدل على الصدق وخوف للعادة

فد يكون للعادة قد يكون في جنسه كما قلنا وقد يكون في صفته
كقصص احقران **الثاني** خلوة عن المعارضه فانه لو لم يخل عن المعارضه
بل كان قد ورد لم يدل على التصديق كالمسح والشعبه **الثالث** انفر
بالخدي اي طلب المعارضه لخرج عن كرامات الاول والاخر من
الذي يفعل الله نعم للذلة على قريب مجيئني وكذا ما يفعل كذبيا
كقصص النمرود مع ابراهيم فانه لما جعل الله بردا وسلاما ناجيا فانه
فاحرق نصف في الاعين **الرابع** مطابقة للدعوى فانه لو لم
يطابق لم يدل ايضا كقصص مسيلمة ادعا صل الله عليه واله لا دعوى
فرد الله عنه فقال انا ادعوا له فدعا فذهب عنه لمجوده **الخامس**
ان يحجب خلق المعجزة على يد النبي صلى الله عليه واله انما هو انما هو انما هو
صلاحيته النبوة لم يكن الدال على تعييب النبي الا المعجزة فيكون خلفه
واجبا وهو المطلوب **قال** صل محمد رسول الله لا تدعي النبوة و
المعجزة اما الدعوى فمعلوم ان النوار واما المعجزة فكثيرة وظهرها القرآن
لانهم مخدري به العرب وعجزوا عن معارضته مع نوفره واعينهم
وفرط فصاحتهم والآن لم يقدرا احد من الفضلاء على تركيب
كلان على منواله فيكون معجزة فيكون محمد صلى الله عليه واله النبي
قال سبتدنا محمد بن عبد الله بن عبد المطلب ثم ادعى النبوة
وظهر المعجزة على يد وكل من كان كك فهو صادق في دعواه ولم يمت
وهو الله لم يورد الكبري ما يظهرها او لكونها معلومة من الجبال

اما الصغر فقد اشتمل على دعويين الاولى دعوى النبوة وهو معلوم
بالنوار والمفيد للعلم ضرورة **الثاني** انه ظهر المعجزة على يد فهو كشيء
كالشفاء والفسر ونبوع الما من بين اصابعه واطعام الخلق الكثيرين
الزاد القليل والاختيار بالغيب كلهم المحجوز انهم انهم ذلك
واظهرها القرآن العزيز الباء فانه معجزة لا تدعى به العرب وعجزوا
عن معارضته اما مخدري اي طلب الاثبات بمثله فانه بلغ ما امر به
في قوله فانوا بسورة من مثله فانوا بعشر سور من مثله فغفرنا ان
خبر ذلك واما عجزهم فلا تدعى به باسما فابوا ذلك فخيرهم بين الاثبات
بمثل القرآن او منا جاز الفثال فاختاروا الفثال الذي هو اشق من
الاثبات بمثله مع ان الاثبات بمثله كان اسهل عليهم لانهم اهل الكلام
والقصص المفضلة فعدوهم من الاشق من افادة الاسهل دليل ظاهر
على عجزهم اذا العاقل لا يختار ذلك في حال قدرته واختياره هذا مع
انه لا الان لم يقدرا احد من الفضلاء والبلغاء على تركيب كلانات
على منواله وعلى ما يقاربه فيكون معجزة وذلك هو المطلوب فابعد
اختلافوا في علة اعجاز القرآن قبل للصر في معنى انه نعم سلب في
العرب ودواعيهم عن الاثبات بمثله وقبل انه اسلوب خاص غير
معروف وقبل الفضاحة الباطنة وقبل الاشتمال على الفضاحة الباطنة
والعلوم الشريفة وهو الحق ومخفيون ذلك في المطولات واما الكبري
فلو جهين الاول المعجزة لما كان من فعل الله نعم لغرض التصديق ولو لم

يدل على صدق من ظهر على يد الاستدلال ذلك كذبه فكان الظاهر
 قصد بهذا ذلك الكاذب فيج عفا لحال على الحكم ثم الثاني انا علم
 ضرورته ان شخصنا الوحي من يدي ملك وقال ان رسول هذا
 الملك اليكم ودليل صدق في دعوى رسالتي ان الملك ينزل على
 سرير او يضع عمامته ثم ان الملك فعل ذلك عقيب كلام ذلك
 الشخص في الخطاب بن عند ذلك اضطرب في قصد بقوله ك
 النبي لما ادعى النبوة وان الله يظهر على يد كذا فظهر كما قال فان
 الضرورة تلجنا الى قصد بقوله في دعواه قال هذا انه اذا كان محمد
 نبيا يجب ان يكون معصوما فكل ما جاء به مما لا يعارضه العقل يجب
 قصد بقوله وان نفل عنه شيء مما عارضه لم يجز انكار بل يتوقف فيه
 الى ان يظهر سره فشرعيه التي هي ناسخة للشرع باقية بقاء الدنيا
 يجب الانقياد لها والامثال الاحكامها **اقول** في هذه المداينة فوجد
 الاول لما ثبت نبوت سيدنا محمد بن عبد الله وجبت عصمته وكل
 من ثبت عصمته استحالة الكذب عليه فكيف يكون هو كاذبا واذ
 استحالة الكذب عليه يجب قصد بقوله في كل ما اخبر به عن الله سبحانه
 من الاحكام الشرعية والاخبار عن القرون الماضية وعن احوال
 الائمة يوم القيمة وغير ذلك الثاني ان ما ورد عنه من الله عليه السلام
 اذ ان يكون موافق للعقل او مخالفا فلا ولا يجب قصد بقوله تعالى
 العقل والنقل ثم هذا الموافق فيه ان احدهما حكم العقل بوجوبه

وثانيهما

وثانيهما حكم العقل بحواز فقيمة التقى والاثبات بحيث لم يحكم
 بامتناعه وعلى كل تقدير يجب قصد بقوله بذلك كله والثاني هو
 المخالف للعقل فنقول ان تعارض العقل والنقل فلا يجوز العبادتهما
 والا لا يرفع التقيضان ولا العباد بالنقل والطرح العقل والا لا يرفع
 الطرح بالنقل ايضا لان العقل اصل للنقل منه لانه منه الى قول الرسول
 الثابت صدق بالعقل فيكون اصلا فلم يبق الا العكس وهو العمل
 بالعقل واما النقل فلا يطرح بل العمل في ذلك مذهبنا اجمالا
 ان يتوقف فيه الا ان يظهر سره او يفوض علمه الى الله وثانيهما ان يقال
 فلا بد لا ينكر العقل كقوله بد الله فوق اديهم فان العقل يمنع ظنا
 البطلان مناع الحاشية عليه والغرض ان النقل صحيح فكلنا البطلان
 القدرة وذلك لا ينكر العقل الثالث ان شرعية نبينا صلى الله عليه وسلم
 ناسخة بجميع ما يقد منها من الشرايع والنسخ هو رفع حكم شرعي بدليل
 اخر شرعي من احدى من على وجهه لولا الثاني لبقى الاول وذلك جائز
 عقلا لان الاحكام شرعية لمصلحة العبيد والمصلحة فلا يتغير الحكم
 التابع لها كالمريض الذي يتغير معالجته بحسب تغير الامراض المفقود
 عليه وواقع نقل فان الشرايع تشمل على احكام كثيرة فيها ناسخ
 ومنسوخ هذا وقد جاء في التوراة احكام كثيرة دخلها النسخ بطول
 الكلام بذكرها فقل قول اليهود لعنهم بعدم جوازهم ومع ذلك
 كله لما ثبت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بالادلة المذكورة ولا شك ان ذلك يستلزم

جميع ما تقدم منها فيكون كل واحد مطلوب الرابع ان شرعية نبينا
 صم باقية ببقاء الدنيا لا بظن النسخ الاجلها بشرعية غيرها
 كقولهم نعم وخاتم النبيين وقوله لا نبي بعدى والجماع المسلمين
 على ذلك انما منتهى كمال نفيها لشرعية غيره بقوله نعم فلا
 وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في
 انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما وذلك عام بالنسبة
 الى كل الاشخاص الانسانية لقوله نعم وما ارسلناك الا كافة
 للناس بشيرا ونذيرا قال صلى الله عليه وسلم في فروع الشر والفساد و
 ان كتاب المعاصي من الخلق وجب في الحكمة وجود رئيس في هراير
 بالمعروف ناه عن المنكر مبين لما اخفى على الامة من غوامض الشرع
 منفذ الاحكام ليكونوا الى الصلاح افرج من الفساد بعد ويا منو
 من وفوع الفتن فكان وجوده لطفه وقد ثبت ان اللطف واجب
 عليه نعم وهذا اللطف بقى امامته فيكون الامانة واجبة **اقول**
 لما فرغ من بحث النبوة شرعا في الامانة ولما كان التصديق بالشي
 مسبوقا بنص وجب تعريف الامانة ولا تهم النظر في احكامها
 فنقول الامانة رياسة عامة في امور الدين والدنيا الشخص انسانا على
 وجه الشيع والخلافة والرياسة جنس قريب لها ويعبد بها بالعموم
 فصل يخرج به رياسة القضاء الولاية في بلد خاص وحال خاص فقلنا
 في امور الدين خرج رياسة ملك عمت الدنيا خاتمة وقولنا

الدنيا خرج رياسة العلماء وقولنا الشخص انسانا النبوة فيه للوحدة
 فبقية اشارة الى وجوب هذا الامام في كل عصر وانما شخص مهمود
 لا اى شخص كان وقولنا على وجه الشيع والخلافة ليجز النبوة فانما ايقم
 رياسة عامة على الوجه المذكور فلا بد من فصل يخرج بها اذا انفرد هذا
 فاعلم ان الناس اختلفوا في وجوب نصب الامانة فانكر بعض
 الخوارج وقال بوجود اكثر الناس ثم اختلف الفاتلون بوجودها
 في انه هل هو عظمى او صغرى فقالوا لا شاعرة واكثر المعزلة بالثاني
 وقال ابو محمد بن بصير والكعبى والجاحظ واصحابنا بالاول لكن
 اصحابنا قالوا على الله اى يحجب حكمه نصب يبرر دفع الضر والدليل
 على هذا هو اصحابنا ان نصب الامام لطف للمكلفين والالطف واجب
 على الله فثبت ان ما واجب عليه ايا الكبرى فقد سبقنا ما
 فلو جهل الاول انما استولى سلطان الشهوة والغضب على المكلفين
 ومجبه كل منهم بجهل مراد وكراهية لغوانه وميل الطباع الى الظلم
 ونفورها عن الانظلام امكن وفوع الشر والفساد بينهم فبستوى
 بعضهم على بعض ويضع المهرج والمرج المود بان الهالكهم وقد علم
 كل عاقل نزع الهوى عن قبله علما مخرسا انتم متى كان للانسان رئيس
 فاهرام بالمعروف ناه عن المنكر اخذ على ابدى الخفاء جازم
 الطفاة ارفع ذلك الشر والفساد فلو كان الى الصلاح افرج من الفساد
 بعد وذلك هو المراد بالالطف كما سرفيج وجوده في الحكمة وهو المطلوب

وهنا ان اذا كثرة وجوباتها ذكرناها في كتاب للوامع من ارادها
فليفعل عليها قال ولما كان علته الخاطئة لا الامام عدم عصمة الخلق
وجبان يكون الامام معصوما والا لم يحصل غرض الحكيم **اقول**
اختلف الناس في وجوب عصمة الامام فقهاء الكل الا صاحبنا الامام
واسند المصنف على الوجوب ان العلة المحضة لنصب الامام هي جواز الخطا
على المكلفين لانه لو فرض عدم ذلك لما كان الوجوب صادقا ذا
فرض الامام جازي الخطاء وجب جوده رئيس الكلام في الثاني
كان كلامه في الاول فيلزم وجود اثمة غير متناهية وهو باطل لزم من
جواز الخطاء على الامام فلا يكون جازي الخطاء وذلك هو المراد بالعصمة
فيكون العصمة والجنة وهو المطلوب قال اصل لما كانت عصمة الامام
غير متويزة الى الحياء الخلق لا الصديق امكن وقوع الفتن والفساد
بسبب كثرة الائمة فيكون الامام واحدا في سائر الاقطار ويستعين
بتوابع فيها **اقول** لاكثر على انه لا يجوز تعدد الائمة خلافا للزيدية
لانهم جوزوا قيام امامهم في عصر واحد فيقعن متباعدن
اذ السجدة الشرايط الامامية والحق خلافه لان وجود الامام نفسه
غير على ادفع الفساد لما يقتضي تعريف اللطف انه لا يبلغ الاجزاء
وح جاز وقوع الفتن والفساد مع وجوده فلو تعدد لزم نقض
الغرض من نصبه فلو اجتمع في زمان واحد امامان فرغب بعض الناس
الى احدهما وبعضهم الى الاخر والغرض ان كلامنا يجوز لغير عقد

نفس

نفسه فقبل مخالفة ويقع الفتن وانهم لو جاز قيام امامهم في زمان
امام واحد لزم الخلل لانهم لما ساءوا بان فلا اولوية لاتباع احدهما
دون الاخر فاما ان يتبعامعا وهو مخالفا لاجواز اختلافهما او يتبع
احدهما فيلزم التبعج بلا مرجع ولا يتبعوا وهو باطل لوجوب التمسك
المستلزم لوجوب تباعدهن قبل اذا كان واحدا فكيف يكون حاله
مع المكلفين بعد الدارعة فلتستعين بتوابع على انقار واسر
وتوابعه قال هذا يترتب ما كانت العصمة امر اختياريا لا يطاع عليه الاعلام
الغيوب لم يكن للخلق طريق الى معرفة المعصوم فيجب ان يكون منصوبا
عليه من قبل الله ثم او من قبل نبي الله او من قبل امام قبله **اقول**
اختلف الناس في تعين الامام بعد ثبوتهم على ان النص من الله
او من النبي وامام طريق الى ذلك فقال اهل السنة يحصل ايها
بالبيعة والاختيار وقال الزيدية بالقيام والدعوة فعندهم
الشرايط خمسة العلم باحكام الشرع والزهد والتجاعة والقيام
والدعوة ويكون من ولد الحسين واحدا وقال صاحبنا لا يحصل
الا بالنص لا غير وذلك لان العصمة شرط في الامام كالتقدم وهو
امر خفي لا يطالع عليه الاعلام الغيوب وانما قلنا ذلك لان صلاح
الظاهر غير كاف في العصمة بل لابد مع ذلك من صلاح الباطن لان
الرجال في عرضة الزنا والسفعة والنفاق فلو لا النص على العصمة لم
يكن لنا طريق الى معرفتها ثم النص قد يكون من الله وهو قسمان احدهما

فوله وهو اللفظ الدال على المردد لا لظاهره بذاً وهو الجلي أولاً
بذاً ثم مع مقدمه أخرى ومقدماته وهو الحفي وثانيها ما فعل وهو
الحق الجبر على بدع عقيب دعواه وقد من التوسيم أو من إمام قبله وهو
فوله وهو ينضم إلى القسمين لمد كورين وفعل كإفعال شعر أشعار
ظاهراً بالدلالة على المعنى قال مقدمته ثابت أن العصر لم يخل من
معصوم فكل امرئ نفع عليه لآته في عصره قال الخالف لعقل كان حجة
فاجماع الأمة **أقول** أما ذكر المصم هذه المسئلة هنا لظاهراً فدل
الدليل الأثر واجماع الأمة عبارة عن اتفاق العلماء من أن محمد صم
على أمر من الأمور ولم يخالف في كونه حجة أحد الأنظمة واستدل
الجمهور على حجة بقوله لا يجمع شيء على خطأ وأما أصحابنا فلما كان
الإمام واجب الوجود في كل عصر وهو واجب العصمة وسبب العلماء
فرض اتفاق العلماء كلهم في شيء صرح كان فان قوله داخل في قولهم
فيكون ذلك إجماع حقيقاً لا مستحالاً الخطأ على الإمام فدل على حجة
الإجماع وهو قوله عليه السلام وأعلم أن الأمر يرجع عليه يجب أن يكون
مخالفاً للعقل فآله لو خالفه لوجب المصير إلى الدليل العقلي قال أصل
لما ثبت وجوب عصمة الإمام ولم يثبت العصمة في غير الأئمة إلا شيء
عشر على محمد بن الحسين وعلى ابنه ومحمد بن علي وجعفر بن محمد ومحمد بن
جعفر وعلى موسى ومحمد بن علي بن محمد والحسين بن علي والخالف الخجة
محمد بن الحسين صلوات الله عليهم أجمعين فغير الدليل أن يقول كما يجب

3

كون الامام معصوما كان هؤلاء عمهم الاثمة لكن المقدم خوفنا الى
مثله اما حقيقة المقدم فقد تقدم الدلالة عليها واتيانا بان شرطه
فلا تلو له لزم خرق الاجماع وهو بطلان المقدم وذلك لان الفاء
فان لان اتا مشروط بالعصمة فلا اثمة هؤلاء او غير مشروط بالاثمة
غيرهم فالقول بوجوب العصمة والاثمة غيرهم لم يقل به احد فيكون
خارفا بالاجماع فيكون باطلا وهو ملط واعلم ان المقص رحمه الله
افضنا لادلة على هذا الدليل وهنا ادلة اخر فلنشر في بعضها
قوله ثم يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر
منكم فلما راد اما علمت عصمتهم اول والثاني بطم والالزم الامر بطم
جائز المخطاء امر اطم وهو فيج لا يصد رسا يحكم فلا ولا هو لم راد
وكل من قال بذلك قال انهم هم المعصون ويؤيد حديث جابر لا
نصارى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله امر فقال عليه السلام هم
خلفاء في جابر اولهم اخي علي ثم الحسين الحسين وعد شعير ولد
الحسين قوله ثم وكونوا مع الصادقين ونفسه كما تقدم
ان كل امام منهم ادعى الامامة وظهر المعجز على يده وكل من كان مك
فهو امام والكبرى سبق نفيرها في النبوة واما الصغرى فقد
توارث الامامة نقل جزيها نقلت الامامة توارث
النقل الجلي على علي بن النبي صلى الله عليه وسلم كقولها خليفني عليكم وقوله
ولا تكل مؤمن بعدى وقوله سلوا عليه باشر المؤمنين ونص

على عم على الحسن والحسين ونص كل واحد من الباقين على من بعده فبكون
 اثمة وهو المظلم نقل الجهمي عن جابر بن شهاب عن النبي صلى الله عليه وآله
 يكون بعدى اثني عشر امير كلهم من فرشتين ونقل مسروق عن ابن
 مسعود انه قال لما سألته مسائل اهل البيت اليكم نبيكم كم يكونون
 بعد خليفة قال نعم اثنا عشر عدد نفعاء بني اسرائيل وكل من قال
 لهذا العدد قال اتهم الاثمة روى سليمان الفارسي عن النبي صلى الله عليه وآله
 امامهم انه قال للحسين هذا اولدي امام اخوانهم ابواثمة ثغرة ناسهم
 قائمهم ورد في التوراة ان الله قال لابراهيم قد جئت
 دعاك في اسماعيل وعظمتك جدا جدا وسبيلك اثني عشر عظيما
 قوله نعم واولوا الارحام بعضهم اولي ببعض في كتاب الله من
 المؤمنين والمهاجرين وجهه دلالة انهم اقرب الى النبي صلى الله عليه وآله
 من ادعى الامانة وكل ما كان كذلك كانوا اثمة وهو المظلم اما الصغرى
 فظاهر ان قلت العباس اولاد اقرب فلنا ممنوع او هو اعلم
 من الاب وغيره على ابن عم من الابوين سلمنا لكن خرج بالدليل
 المشترط للعصمة والافضلية والحسنان ابناء رسول الله صلى الله عليه وآله
 وحرم نكاح بناتهم عليهم فيكونوا اقرب واقا الكبرى فلا بد
 لان اولادهم اولوا الارحام اما في كل ما للرجل ان ينصرف فيه وبعضه
 فان كان الاول لزم انتقال ولا بد رسول الله صلى الله عليه وآله فبعضه للعموم
 وان كان الثاني فلبعض ما اولادهم او غيرها والثاني باطل للعموم

فكون هو الاول لا بد له في بيته قوله النبي صلى الله عليه وآله بالمؤمنين من انفسهم
 وولادته النبي صلى الله عليه وآله هي الولادته المفصولة من الاسناد لا نوافر النقل عن النبي صلى الله عليه وآله
 انه قال فيكم الثقلين كتابي وخير اهل بيتي لن نفر فاحتمى بردي على المؤمنين
 فامسكهم بما لن تضلوا ان قلت هذا ان الوجهان بجان كل اهل
 البيت فليصح قول الزيد بن بكير قلت ممنوع فان اشترط العصمة خرج
 من عداهم خصوصا وقد جعل التمسك بهما مانعا من الضلال وذلك
 لا يتم الا فيمن تخففت عصمته وكل من قال بذلك قال ان المراد اثنا
 عشر قال فابن سبب حرمان الخلق عن امام الزمان ليس من الله نعم
 لا تترك الخلف مقتضى حكمته ولا من الامام لعصمته فيكون من عصمته
 وما لم ينزل سبب الغيبة لم يظهر والحجة بعد زالة العلقة وكشف
 المحقق لله نعم على الخلق ولا سبعا د في طول عمره مع ثبوت
 امكانه وتوعد في غيره جعل محض اقول لما اعتقدنا صحابنا وجوب
 الامانة في كل زمان ونوافر نقلهم بحصول الامانة في الاثنا عشر واق
 الثاني قد ولدوا وانه قد شاهد جماعة منهم بفقد قولهم العلم بنص
 ابيه على غيبة عم واتهم نقلوا عنه مسائل وفناوى وكان له نواب
 يصد والامر منهم ثم اتم بعد ذلك غايه استشر وانقطعت
 تلك والشاهد لعم توجت هم المخصوص الى الطعن اولاد في تلك
 القاعدة الموجبة لوجود الامام في كل وقت بانه غير ظاهر بالانفا
 ولا فاه ولا امره ثانيا بعد تسليم تلك القاعدة الموجبة لوجود

الامام في كل وقت بانه غير ظاهر بالانقاف ولا فناء ولا امر وثانيا بعد
 تسليم تلك القاعدة بالسؤال عن علته الغيبية اذ الغيب لا يقع عند
 منقبات عن الحكم نعم وثالثا يمنع بقاء شخص هذه المدة الطويلة وله
 هذه العز خارج عن العادة فاجاب صاحبنا اما عن الاول فبمعجم
 تلك القاعدة وانما يتم ذلك لولم يفل بوجوده لطف نصير لطف
 اخرا للفظية حاصلة حال ظهوره وغيبته وهما بالنسبة الى
 معتقد نثر شديتان كحال النبي صلى الله عليه وآله في استناره في الغار وحال
 غيبته جماعة من الانبياء عن ~~الصحاح~~ امهم واما عن الثاني فاجاب
 المضم وجما غيبته ليس الله محكمه ولا من الامام لعصمة بل من
 الرجعة لسوا اختيارهم وعدم قبولهم وادعائهم واذا كان كذلك يكون
 الغيب حاصلة مادامت العلة حاصلة وانما يكون المحجة بعد زوال
 المانع من الظهور واجاب غيرهم بان السبب غير معلوم لنا اذ لا يجيب
 علينا معرفة علة خلق كل شيء اذ عرف علة خلق الجنات والنفوس
 وغيرها تفصيلا بل يكفي الاحمال بان المحكم لا يفعل الا بغير
 صحيح وجاز ان يكون ذلك لمصلحة استنار الله بعلمها وفي
 قول المضم وكشف محققه الله ابناء الهدى الجواب فيما اظنه واما
 عن الثالث فانه ممكن والله قادر مختار قد وضع حمل محض ومكابر
 لصريح العقل وخروج عن الملة هذا مع انه قد وجد اصفاء غير
 عليه الخيالات في حق الاشقياء فكما لا مري والدجال واما في حق

السعد

السعد فكسوحه والخضر قال نبصر لما كان الانبياء والائمة
 يحتاج عليهم الاثمة للتعليم والتاديب فيجب ان يكونوا اعلم و
 اشجع ولما كانوا معصومين وجب ان يكونوا اقرب الى الله ولما
 ولما كان الامام من رتبة النبي وجب ان يكون النبي نسبتا في الفضل
 الى الامام كنسبة الامام الى الرجعة **اقول** في هذه النبوة مسائل الاول
 انه يجب كون الانبياء والائمة فضل من كل واحد من الائمة والمراد
 بالافضل ان يكون اجمع مخصا بصالح الحال كما وكيفا وانما قلنا
 بوجود ذلك لان العلة في وجوب رياستهم بفضل الرجعة و
 احتياجهم الى التعليم والتاديب فلو لم يكن الاحتياج اليهم افضل لما
 تحقق معنى حقيقة الاحتياج اليهم لكن الفرض خلاف ذلك فيدخل
 في وجوب كونهم افضل من رعاياهم ان يكونوا اعلم واشجع اكرم
 لا غير ذلك من المخصا به ان يجب كونهم ~~افضل~~ اقرب الى الله نعم بمعنى
 انهم اكثر ثوابا ومعنى انهم اكثر حظوة عند بارادة المخلوق ومعنى
 انهم اكثر استحقاقا لمراتب التعظيم والتبجيل وراشك ان هذه
 المعاني كلها لازمة ومعلولة القيام بكال الطاعات واجتناب
 المفحشات الذي هو معنى التقوى لقوله نعم ان اكرمكم عند الله
 اتقاكم اذ عرف هذا فاعلم اننا وجب عصمة الانبياء والائمة
 وجب حصولهم على كمال الطاعات واجتناب كل المفحشات فلا
 جرم كانوا اقرب بالمعاني المذكورة الثالث انه قد تقدم وجب

الثاني

كون الامام افضل من رعيته لما قلناه من الاحتياج اليه ولا نلواه
 لكان اما مساويا فليزم الترجيح بلا مرجح او مفضولا وهو فصح
 عفا وشرا لقوله ثم اخبر يهدي الى الحق اخوان يتبع ام من
 لا يهدي لا ان يهدي اذا عرف هذا فالامام لما كان من رعيته
 النبي صلى الله عليه وآله محتاج في التكبير وجب كون النبي افضل منه لما قلناه
 هذا نفير كلام المصنف وليس فيه ضم لمنصب الامانة كما يراه الاحكام
 ظنه بعضهم حتى قال ان عليا عم نفس النبي صلى الله عليه وآله لقوله وانفسنا و
 انفسكم في اية المباهلة واذا كان نفس لا يكون نسبته اليه
 كسبته الرعيته في النقص فلما كونه نفسا وكف نفسه لا يمنع من احتياج
 اليه في تحصيل الكمالات العلمية والعملية الذي هو مراد فان بان
 النبي افضل منه بذلك الاعتبار ومن نفص كلامه على علم ظهله
 حقبة ما ذكر كقوله ولقد قبل له لعدا وثبت علم الغيب قبله
 ذلك بعلم غيبنا هو علم الله نبيه ثم علمه وكقوله في وصفه
 مع النبي صلى الله عليه وآله يوم علم من اخلافه في غير ذلك والحكم الفصل
 بينهما ما احكام على امره قال له يا علي انك تسمع ما اسمع وترى
 ما ارى لانك لست بنبي وانما انت وزير واعلم ان كلام
 المصنف المذكور في اية نبوته في امام نسبه الى النبي شرعيته واما بالنسبة
 الى غير شرعيته فلان امتناعه لا يقول ان نسبته الى النبي كان
 نسبته رعيته اليه حتى يكون على من يبطال نسبته الاحاديث

بني اسرائيل لك كلا وحاشا بل عند جماعة من اصحابنا ان امتناعه افضل
 من جميع الانبياء عند المحرم وعند بعضهم الا اولوا العزم منهم
 ونوقف شيخنا المفيد في ذلك والحق عندي ان عليا عم افضل
 من كل احد الا رسول الله صلى الله عليه وآله واما بان في الامنة فهم افضل ممن عدوا له
 العزم واما اولوا العزم فعندي في ذلك نوقف والله اعلم قال
 الفصل الرابع في المعاد ان الله تعالى خلق الانسان واعطاه العلم و
 القدرة والارادة والادراك والقوى المختلفة وجعل تمام الدنيا
 بيد وكلفه بكاء البشاعة وضربه بالاطاف الخفية والحكمة الغرض
 غايد اليهم وليس ذلك لانه كالانواع كمال التحصيل الا بالكسب لو امكن
 بلا واسطة تخلفهم عليه بندها ولما كانت دار التكليف هي دار
 الكسب صير الانسان فيها مكملا بحيث يحصل كمال فيها ثم يحول الى دار
 الجزاء ويسمى دار الآخرة اقول المعاد مفعول العود وصيغة مفعول
 يجهي للزمان وللمكان اي زمان العود ومكانه والمراد به ههنا
 الوجود الثالث الايدان وعود النفس اليها بعد مفارقتها اذا انقرض
 هذا فاعلم ان الله خلق الانسان في احسن تقويم كاحكامه في كتابه
 الكريم فعد عزاجه ما يقضيه نوعه للافعال المطلوبة منه فزاد
 بعد اركان بدنه افاضة النفس الباطنة وتعلقها ببدنه وجعل لها
 نصرا في ذلك البدن وبه موهبة قوى مختلفة بنفسه لا مدرك
 ولا محركة اقال المدركة فاما الكليات وهي القوى العقلية

المحصلة للعلوم واما الجزئيات فاما ظاهر وهي التمعن والبصر والشم
 والذوق واللمس واما باطنية وهي خمس ايضا الحس المشترك والخيال
 والوهم والحافظة والفكرة واما الحركة فهي انا اختيارية او طبيعية
 فالاختيارية انا باعثة فاما ان يجب على جلب النفع وهي الشهوة
 او على دفع الضرر وهي الغضبية واما فاعلية وهي القدرة التي
 يفعل بانضمام الارادة اليها والطبيعة انا غاذية او مولدة وتجد
 منها قوى اربع الجاذبة والماسكة والمحافظة والدافعة فبذلك
 الله احسن الخالقين ثم ان جعل زمام الاختيار بيدك ولم يجعله
 العيان مما لا كبر من الحيوانات بل كلفه بكاليف شاقرة وحسنه
 بالاطراف خفية كالعقل الذي يعلم به حسن الافعال وفيها وحليته
 كبعث الرسل ونصب الانبياء ثم انما استحالة هذا الفاعل الحكيم
 البعث وفعل الفاعل وجب ان يكون ذلك الخلق والانشاء لغرض
 لا يعود الى الفاعل الحكيم لاستغنائه وكما له فوجب عوده الى هذا
 الانسان وليس مفسدة له لاستحالة ذلك على الحكيم فيكون مصلحة
 وليس انواع كمال هو المنافع الدائمة المقارنة للنعمان والنجاة
 بل اعظم من ذلك وهو الفوز بالرضاء منه نعم كمال ورضوان
 من الله اكبر لكن ذلك لا يحصل الا بالكسب لان العقل الصريح
 يجعل الرضوان والنعمان بغير تحفة ولا نة لو امكن حصوله بغيره
 مخلف عليه بنده فكان توسط التكليف عبثا نعم الحكيم عنه

فاذن المقصود بالذات الفوز بتلك السعادة والحصول على ذلك
 الرضوان المستحق ذلك بالكسب فيكون لذلك الانسان حالا
 احدها للكسب هي الدار الدنيا واثانها الجزاء وهي الدار الآخرة
 المعبر عنها بالمعاد كما يعبر عن الاول بالدار النكليف قال مفدته لك
 يشير اليه الانسان حال قوله فاولو كان عرضا لا حاجة الى محمل
 بنصف به لكن لا ينصف بالانسان شي بالضرورة بل ينصف
 به بالضرورة فيكون جوهر عالمه والبدن وسائر الجوارح الالهية
 في احواله ونحو نعيمه ههنا الروح اقول لما كان المعاد هو الجور
 الثاني للانسان افقرنا الى معرفة الانسان واختلف لنا فيه
 اخلافا لا يكاد ينضب لكن حاصله يرجع الى انه انا جوهري
 عرضي الجوهر انا جمانه اورو حانه فالانسان ثلاث اقسام الاول ان
 يكون عرضا ففيل هو مزاج المعتدل وفيل هو المجاهد وفيل مجا
 طيط الاعضاء ولشكل البدن الثاني ان يكون جما او جمائنا
 ففيل الحكيم المحسن وفيل الاخلط الاربعه وفيل احد الغاير
 الاربعه وكل ذهب ليه فوم وقال النظام جسم لطيف داخل البدن
 وقال الواو ندي جزء لا يتجزى في القلب وفيل الروح وهو جسم
 مركب من بخار اربعة الاخلط والمحققون من المتكلمين قالوا انما
 اصله في البدن باقية من احوال العلم الاخر لا ينطبق اليه الزيادة و
 النقصان وهو الاقرب الثالث ان لا يكون جما ولا جمائنا

وهو المعبر عنه بالروح وهو قول الحكماء وبعض المغزلة وبعض
 الاثام مبنية واختار المصنف واستدل على ابطال الفهمين الاولين
 بنبذ مطلوبه اما الاول فلان العرض قائم لغرض فيحتاج الى محل
 يقوم به يكون ذلك المحل موصوفا بذلك العرض لكن الانسان
 لا يتصف بشيء وهو معلوم ضروري بل الانسان يكون موصوفا
 باوصاف مغايرة له فلا يكون عرضا وهو لمطم واما وهو ان يكون
 جساما او جساما كذا البدن او شيئا من اجزائه واستدل على نفى
 بان الانسان موصوف بالعلم ولا شيء من هذه البدن او اجزائه
 موصوف بالعلم فلا يكون الانسان هذا البدن ولا شيء من اجزائه
 اما الصغرى فظاهره واثمة اما كان انسانا باذراك الكليات
 لا باذراك الاجزئيات لانه ما من حيوان الا ويشترك في ادراك
 الجزئيات واما ادراك العلوم لكلياته فشيء يمتاز به عن باذراك
 فان واما الكبرى فالوجهين الاول العلم حصول صورة للعلوم
 في العالم فاذا حصل صورة الكل في الجسم او الجزء منه لزم ان يكون
 الكل جزئيا لان جزئية المحل يستلزم ان حاله الثاني ان الانسان
 يعلم البسيط كالنقطة والوحد فيكون علمه به ايضا بسيطا لوجوب
 مطابقة العلم للمعلوم واذا كان العلم بالبسيط بسيطا وجب
 ان يكون محله ايضا بسيطا لاستحالة حلول البسيط في المركب
 ولا شيء من هذه البدن او جزئيه بسيط فلا يكون عالما به فلا يكون

انسانا

انسانا وهو المطلوب هذا التفسير مبني على ان العلم حصول صورة
 للمعلوم في العالم وللختم ان يمنع ذلك مجازا ان يكون اضافته بين
 العالم والمعلوم فنسب القوة الغريزية التي في القلب اليها بالعلم
 وحجازا ان يكون العالم بالكل والبسيط هذا البدن او اجزاء اصلية
 فيه وايضا هي مبنية على نفى الجزء الذي لا يتجزى والختم قد اثبت قوله
 فيكون جوهر عالما لما ابطال كون عرضا وهذا البدن او شيئا منه
 قال بذلك فهو عند جوهر مجرد عالم متعلق بهذا البدن متعلق
 التذبير وهذا البدن او اجزائه الا انه ينصرف به في افعاله ويصحى
 ذلك مجوهر بالروح قالوا واليه الاشارة بقوله نعم ويستلوا
 عن الروح فللروح من امر ربه قال فقد يجمع اجزاء بدن الميت
 وثانيتها مثل ما كان واعاده روحه ليدبر اليه بقي حشر
 الاجساد وهو ممكن والله قادر على كل الممكنات وعالم بها لزم
 قابل للتأليف فيكون قادر عليه القول حشر الاجساد وهو عيان
 عن جميع اجزاء البدن بعد تفرقها وثانيتها على القول كان عليه خلق
 الاعراض التي مشاكلة فيه واعاده تعلق الروح به كما كان ولا ولا
 شك في امكان ذلك والاما اوجدا ولا وهذا الامكان
 موقوف على فقد مشي لم تذكر المعاد الجملة في موضع احدهما
 كونه قادرا وثانيتها كونها عالما بالجزئيات بعد تجزئ المعين
 الى الشخص المعين وقد تقدم بيان ذلك كله ولكون الامكان

موفوق على هاتين المقدمتين لم تذكر المعاد الجحما في موضع
 القرآن الا وادفه بذكرها كما في قوله وضرب لنا مثلا ونسي
 خلفه قال من يحيى العظام وهي رميم قل يحييها الله انشاها اول مرة
 وهو بكل خلق عليم قال اصل الانبياء باسهم اخبروا بحشر الاجساد
 وهو موافق للصلحة الكلية فيكون حقا لعصمتهم والجنة والثواب
 المحسوسان كما وعدوا بهن ايهم ليستوفوا المكلفون حقوقهم
 من الثواب لعقاب كل عذاب للغير والقرط والكذب انفاق
 الجوارح وغيرها مما اخبروا به من لحوال الاخرة حق الامكانها
 واخبار القضاة فيها اقول في هذا الاصل مسائل وجوب حشر
 الاجساد لان ما تقدم بيان امكانه والممكن لا يوجب وقوعه الا
 بسبب خارجي ودليل وجوبه لان الانبياء عليهم السلام اخبروا
 بوقوعه وكل ما كان كذلك فهو واجب لوقوع اما الصغرى فظاهر
 لمن نظر في الكتب الالهية ونوازل النقل عنهم خصوص ما كتبا العز
 واما الكبرى فللعصمة الدافعة لكذب عنهم هذا مع ان ذلك
 موافق للصلحة الكلية كما تقدم تقريره ومن الغرض في خلق الانسا
 بوجوب جود الجنة والنار والمحسوسين لدلالة القرآن على
 ذلك كقوله في الجنة اعدت للنفوس والاعداء يستلزم الوجود
 وقوله النار يحضون عليها اعدوا وعشيتا ونوم يقوم الساعة
 وايهم ليستوفوا المكلفون حقوقهم من الثواب لعقاب ما قيد

بالعقوبة

بالمحسوسين ليدفع بذلك فادله منكر المعاد الجحما في محل الوعد
 والوعيد على الوجودات وهو بطلاننا بفعل ضرورة من دين محمد ام
 كان يقول بالمعاد الجحما والجنة والنار ويحيى ما فيها من الماكل والشرب
 والمنكح واتر دخلها فانكار ذلك خروج عن الملة يجب عقاب
 وقوع هذه الامور وهي عذاب للغير ونعيم والحساب الصراط و
 الكتب نبطا والجوارح وكيفيات النعيم والحجج وغير ذلك لاها
 امور ممكنة موافقة للصلحة والاطمينة والحق والمعضو اخبرها
 وكل ما كان كذلك فهو حرجي قال هذه اعادة المعدوم محال والا
 لزم تخلل العدم في وجود واحد فيكون الواحد اثبت من ولما كان
 حشر الاجساد حقا وجبت ان لا تعدم اجزاء ايدان المكلفين و
 ارواحهم بل يتبدل الثالث في المزاج والفناء المشار اليه كتابه
 عنه اقول في هذه الهذيان مسئلتان اختلفت ان الشئ اذا عدم
 عد ما محض او صار نقبا صرفا هل يمكن اعادة بعينه وتتمتع اول
 بل يوجد مثله قال الاشاعرة والمتنبون من المعتزلة بالاول وقال
 الحكماء وابو الحسين البصري والمعتزلة بالثاني فبعض الناس وعلى القول
 على استحالة اعادة والمضام استدلال بان لا يمكن لزم تخلل العدم
 بيني الشئ ونفسه واللازم كالمزوم في البطلان بيان الملازمة
 ان الوجود في الذهن الاول لوعدم في زمن الثاني ثم اعيد في الزمن
 الثالث فان كان الوجود الثاني هو بعينه الوجود الاول تخلل العدم

في الثاني بين الوجود ونفسه وان كان غير له يكن المعاد عين المبدأ
 بل مثله قبل فيه نظر بخلاف ان يكون الوجود الثاني هو عين الاول
 بالماهية والظاهر ان مرادهم باعادة هو وجوده ثانيا بوجوه
 مساو للاول وقد حصل المحذور يقال ان ازبد باعادة المعدوم
 اعادته من جميع لوازمه وعوارضه المستحصية بعينها ثم الدليل وان ازبد
 اعادته لا بعينه الشخص لم يبق لها فلنا انه نفس الماهية فالدليل ان
 اجتماع المجزوءين بانه لو امتنع لكان ثالثا لانه فلا يوجد أصلا لا اول
 ولا ثانيا وان كان لا غير جازوا ذلك الغير فيكون وجوده ح
 نظرا لانه اجب بانه لا يمنع لامر لازم للمهينة وهو كون الوجود
 بعد العدم ولا شك في لزومه فامتناعه لا محل لهذا الامر لا يقتضيه
 امتناعه مطلقا الثاني المصنوع لما كان مذهبه من المعدوم يستحيل
 اعادته بعينه وكذا ابو الحسين البصري لزوما ان يقول بان
 اجزاء ابدان المكلفين وارواحهم لا يجوز عدها لانه لو عدت
 لوجد مثلها وكان الثواب العقاب بصلان الى غير المستحق فذلك
 فسر لمصنوع العدم بتفريق وتبدل الثاني ليقف المزاج كما في قصته
 ابراهيم لما سئل ان يريه كيف تخيل الموتى امر باخذ اربعة اطباء
 وتفرق اجزائهم والقصته مشهورة فيها اشارة الى ان الاعادة
 بنا ليقف الاجزاء بعد تفريقها قوله والفناء المشار اليه كناية عنه
 جواب عن سؤال مفترق في ان حل الاعداد على التفريق في محله

لظاهر

لظاهر قوله نعم كل من عليها فان وكل شيء هالك الا وجهه فان التفريق
 لا يستحي فناء واحدا كما اجاب بالحل على التفريق جمعا بين الدليلين
 الدال على عدم اعادة المعدوم وجوب بصلان المحل الى المستحصية
 وبين صحة النقل ولا استبعاد في ذلك فانه قد يقال لغير
 المستفيع بانه معدوم وفان وهالك قال شيهن قال القائل
 حشر الاجزاء ح لان كل حيد عندل مزاجه واستعدا استحق فيقتضي
 من العقل الفعّال فلو انصف اجزاء بدن الميت بالمزاج لا يستحق
 نفسا من العقل واعيد اليه نفسه لا في على قولكم فيلزم اجتماع
 نفسين على بدن واحد وهو محم ونحوه ثانيا اثبتنا الفاعل المختار
 وابطلنا قولهم لا يجمع الاجواب هذه البدان ان قول هذه الشبهة
 متوفقة على حكايته قول الفلاس في هذه الكتاب فيقول مذهب
 ارسطوان النفس حادثة صادرة من العقل الفعّال وهو العاشر
 وقد تقدم حكايته قولهم في كيفية صدور الموجودات عن البتار
 ثم بناء منهم على ان الواحد لا يصد عنه الا واحد وحدوث
 النفس مشروطا عند المزاج والمزاج كيفية حاصلة من تفاعل
 العناصر بعضها في بعض بان تفعل كيفية احدتها في مادة الامر
 تنكسر صراقة كيفية ثانيا وقال ايضا باستحالة اجتماع نفسين على بدن
 واحد بحد نفسه واحدة وايضا لو اجتمع على بدن نفسان لزم وحد
 الاثنين فيكون الذات ذاتين وهو محم اذا تفرق هذا قالوا لو تعدد

الاعادة كما ذكرتم من الجمع بعد التفرغ فلا بدح من اعتدال المزاج
 واذا اعتدل المزاج استحق فيضان النفس من العقل العقال وعلى
 قولكم نغاد اليه نفسه لا ولا فيلزم اجتماع نفسيين على بدن واحد
 وهو محال فقدم والجواب ان هذا الكلام كله مبني على ان للبارك
 موجب ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد ونحن قد بينا من قبل
 بطلان المسئلة بين معاوانتنا الفاعل المختار فلا ضرورة لنا
 الجواب هذا الهدايات قال اصل الثواب العقاب الموعود ان
 دائمان وكل من استحق الثواب بالاطلاق خلده في الجنة وكل من
 استحق العقاب بالاطلاق خلده في النار وكل من لم يستحقها كالصبيان
 والمجانين والمستضعفين لم يحسن من الكرم المطلق نعت
 بهم فقد خلون الجنة ايها واقام من جمع بين الاستحقاقين فان كان
 متوقفا عليه فوعد لا بعينه امكن بالامكان العام ان يعقونه
 بفضله وكرمه لا فوعد به مع حسنة وخلف الوعد فيجب وايضا
 الغرض من خلفه اثابة فعاقبه بنقص غيره وان لم ينله عفو او كان
 متوقفا عليه بالنهيين فانما ان يحيط احد الاستحقاقين بالآخر
 او لا والثاني اما ان يثاب ثم يعاقب وبالعكس قولنا تفرغ
 من مباحث المعاد شرع في نواحيه وهي مسائل الوعد والوعيد
 فالثواب هو النفع المستحق المغان للتعظيم والاحلال فيقيد الا
 استحقاق خرج التفضل وبما ربه للتعظيم خرج العوض والعقاب

هو القدر المستحق المغان للاستحقاق والاهانة وهما دائمان في اصل
 لانهما لطفان في دفع الطاعة وارتفاع المعصية فدوامهما ادخل
 في اللطف ولان الثواب المدح معلول الطاعة والعقاب الذم
 معلول المعصية والمدح والذم دائمان ودوام احد المعلولين
 يستلزم دوام الاخر لان دوام المعلول دليل على تحقق العللة
 يستلزم تحقق المعلول الا اذا عرفت هذا فنقول كل من استحق
 الثواب بالاطلاق اي لا يكون استحقاقه للثواب شرطا باحد
 او شفاعته من له الشفاعته وذلك كالمؤمن الذي لم يشب بمانع ظلم
 فانه يدخل الجنة ويخلد فيها لوجود العللة الدائمة وهي الايمان و
 دوام العللة يستلزم دوام المعلول وكل من استحق العقاب بالاطلاق
 اي بان لم يحصل له سبب يدخل به الجنة كالكافرة فانه يدخل النار
 ويخلد فيها لان انتفاء السبب يستلزم انتفاء السبب فابعد
 الدنيا من دار الاخرة والنار فدخل النار ويكون مخلدا فيها
 وكل من لم يستحق الثواب لا العقاب كالصبيان والمجانين والبله
 الذين لا يتمكنون من الفهم اصلا لم يحسن من الكرم المطلق اي الذي
 ليس فيه نخل ولا احتياج بوجه من الوجوه ان يعد بهم بل يدخلهم
 الجنة نفضلا منه سواء كان ابا الصبيان مؤمنين وكفار
 واما من جمع بين الاستحقاقين اي صدر منه ما يستحق به الجنة
 وما يستحق به النار كالمؤمن الفاسق فلا يخلو اما ان يكون متوقفا

على ما يستحق من الثواب فلو عدل لم لا يعينه اي يكون ذنبه صغيرا ولا
 اي يكون متوقدا عليه فلو عدل معينا كالكبيرة فان كان الاول
 امكن بالامكان العام اي ليس يمنع بالذات ولا بالعبران يعفو
 الله نعم عنه لانه نعم وعد بالعفو وهو حسن وخلف الوعد فيجب
 وايضا الغرض من ايجاده ابطال الثواب لانه معافيته يفضي عنه
 وهذا ايضا مجتمعة في القسم المتوقد عليه بعينه فانه لا مانع من ذلك
 قال بعض الفضلاء المعاصرين هنا لو قال المصنف امكن بالامكان
 الخاص كان اوله لان العفو جائز فكان المناسب ان يراد بالامكان
 الخاص الذي ليس ضروري الوجود ولا العكس فقلت العفو ان
 جائز في الاصل لكن قد يلحقه الوجوب لجهن **الاول** لان من
 اسماؤه نعم العفو الغفور ولا يفتقر معناها بالعفو عن المعاصي خرج **الام**
 الكافر بالاجماع يفتقر غيره وهو المظن **الثاني** ما اشار اليه المصنف وهو
 انه نعم وعد بالعفو وخلف الوعد فيجب فمكون الوفاء واجبا
 فكان ان يراد بالامكان العام اوله وان كان الثاني وان لم يعف
 عن القسم الاول فلا يخلو اما ان يسقط احد استحقاقين الاثر الاول
 والثاني اما ثواب ثم يعاقب وبالعكس اي يعاقب ثم ثواب
 فالاقسام ثلاثة فالاول هو الاحباط ويحيى بيان بطلانه **الثاني** انه
 نعم لان الاجماع حاصل على ان من دخل الجنة لا يخرج منها فنعين
 الثالث فيكون عفا به منقطعاً وهو المظن وورود النقل **صحة**
 كونه

كونه

كونه عليه يخرجون من النار كما حمم والتم فبراهم اهل الجنة فيقولون
 هؤلاء جنتهم فومرهم فيمسنون في غير الجنان فيخرجون ورحمهم
 كالبدن قال حل شئك المذهب الاول وهو اسقاط احد الاستحقاقين
 لاخر مذهب الوعيد به وهم لا يجوزون العفو الا في الصغار فقلت
 اية على ان الاستحقاق الزايد يحبط الناقص ويبقى هو بكامله وهو الحبا
 ومذهبنا في هاشم انه لا يبقى من الزايد بعد التاثير الا الفاضل
 عن قدر الناقص والباقي يسقطه بالتاثير وهو الموازنة ويكون
 المحكم للفاضل استحقاق ثواب كان واستحقاق عقاب **قول**
 الوعيد ثم هم لا يجوزون العفو عن الكبيرة ويقولون بدوام عفا
 ان كانت هي الفاضلة بعد الاسقاط واختلفوا على قولين احدهما
 قولنا في على وهو ان الاستحقاق الزايد يسقط الناقص ويبقى هو
 كالكل ان احد الاستحقاق عشرة اجزاء والاخر خمسة فان الخمسة يسقط
 ويبقى العشرة اي شئ كانت وثانيهما قولنا في هاشم وهو انه لا يبقى
 من الزايد بعد التاثير الا الفاضل عن قدر الفاضل لئلا يفسد الباقي
 من الزايد يسقط في مقابلة الناقص كما في مثالنا المذكور فانها يسقط
 خمسة في مقابل خمسة يبقى خمسة اي شئ كانت طاعة او معصية ويبقى
 الاول القول بالاحباط والثاني القول بالموازنة **قول** والمذهبان
 باطلان لا يثبتانها على ما اثر الاستحقاق وتأثيره وذلك غير
 معقول لان الاستحقاق امر ارضائي والاضافات لا بوجوب الحاجة

والا لزم التسلسل وما لا يوجد لا يفعل ناشره وناثره وان قلنا
 بوجوده قلنا اما ان يوجد لا يستحقان معا اول والاو
 بغضني ان لا يكونا ضدين وذلك بناء مذهبهم وايضا لا يكون
 احدهما اول بالناشر في الاحباط من الاخر واذ لحظت احدهما بالآخر
 في الموازنة فكيف يحيط الاخر به اذ ناشر المحدث في الوجود غير مفقود
 والثاني لا يفعل ناشر احدهما في الاخر ولا يرد علينا الاضداد فاننا
 لم نحكم بناشر كل واحد منهما للاخر **فقول** لما بين الاحباط والموازنة
 شرع في ابطالهما فقال وللهيمان باطلان وبيان ذلك موقوف
 على بيان وجوب الاضافات كالاخوة والجار والابوة والبنوة و
 عدمها فنقول قال الحكماء بوجودها لان الابوة مثلا تنقبض الابوة
 عدم لان عدم جرم لم يمتنع ونقبض العدمي وجودي وقال المنكحون
 بعدمها لانها لو كانت موجودة في الخارج مع الحائضين فيقبض في
 محل يكون لها اضافة الى ذلك المحل فيقول فيها كما قلنا في الاولى
 ويلزم التسلسل وهو عظيم فالو ادليل الحكماء لا يستلزم ثبوتها
 خارجا ان كان ولا بد فدل على الثبوت الذهني اذ انظر هذا
 فنقول لا شك ان الاستحقاق امر اضافة لا تتركه لا يفعل المتعبد
 المستحق والمستحق وما لا يفعل الا مع غيره يكون عرضا اضافيا
 فان ان يقول بعدم الاضافات او بوجودها وعلى المتقدمين
 لا يتم للذهبان اما الاول فلان الناشر والناثر انما يفعلان

في الامور الوجودية فعلى تقدير عدم الاستحقاق كيف يفعل ناشر
 وناثره ومذهبكم مبني على ذلك والمبني على الباطل باطل واما الثاني
 فلا يستحقان للذاتان وضع بينهما الناشر والناثر انما ان يوجد
 معا وعلى التعاقب والاو يلزم لو جهل الاو يلزم ان لا يكونا
 متضادين اذ لو كانا ضدين لما اجتمع لما تقدم ان الضدين
 لا يجتمعان لكن مذهبهم مبني على تضاد الاستحقاقين والا
 لما كان هناك ضرورة في القول بذلك الثاني اذا كانا موجودين
 معا فخصنا صر احدهما بالناشر والاخر بالناثر فنفسر المخصص
 وليس فلا يكون احدهما اول وشئ اخر في الموازنة وهو ان السقط
 احدهما الاخر ضار معد وما الشهادة صريح العقل بان المعدوم لا
 يكون مؤثرا والثاني هو ان يوجد على التعاقب فباطل بقر
 الاستحالة كون المعدوم اثر او مؤثر اذ لا يرد علينا الاضداد
 جواب سئوال مقدم برده على قوله باستحالة ناشر احد الاستحقاقين
 في الاخر حال وجودهما معا او بغايبهما فقرر انكم فائون بمثل
 ذلك في المزاج وتفاعل المتضادان فيه كالحار والبارد
 واذا اجتمعا وحدث بينهما كبقية متوسط هي المزاج فان الحار
 يؤثر في البارد بكسر سورته ثم البارد يؤثر في الحار وبكسر
 سورته واذا اجازتمثل ذلك في الاضداد فلم يجوز هنا في الطاء
 والمعصية اجاب بالفرض فان الاضداد لا يؤثر احدهما في الاخر

حتى يصير المغلوب غالباً بل سورة كل واحد منهما يؤثر في مادة الآخر
بمخلاف مذهبه فان عندكم كل واحد من الاستخفافين يؤثر في
الآخر قال واما المذهب الثاني وهو ان ثبات ثم بما في فنزول
بالاجماع فلم يبق الا الثالث وهو ان يغاب عفاً بامتنعاً ثم
يخلد في الجنة وهو الحق المناسب للعدل وما عبر عنه بالميزان هو
كنائس عن العدل في الجزاء **اقول** قد مر بيان مذهب الثاني وبطلانه
فلا حاجة الى اعادته فلم يبق الا الوجه الثالث وهو مناسب للعدل
لان فيه توفيق لكل من الاستخفافين مقتضاه ولقوله ثم من جعل
مثقال ذرة خيراً من ومن جعل مثقال ذرة شراً من قوله وما عبر
عنه الى اخره جواب سؤال تقرير انه ورد في النقل الصحيح ذكر
الميزان كما في القرآن في قوله ونضع الموازين القسط ليوم القيمة
وكذا في الاخبار الصحيحة وانما كلفه اجاب بالجمل على العدل في
الجزاء والا فاطاعة والمعصية عرضان فكيف يجوز ان قال
هذا به شفاعته صلى الله عليه واله ثابتة لان من جوز العفو لم
يجوز الشفاعة ومن لم يجوز لم يجوز وبطلان المذهب الثاني ثبت
الاول **اقول** انفق الامم على ثبوت الشفاعة لنبينا محمد ص
كقوله عني ان يبعثك ربك معاً ما محمود قال المفسرون انه
مقام الشفاعة ثم اختلفوا في متعلق الشفاعة فقالوا ليعبد
انها في زيادة المنافع والدرجات بناء منهم على عدم جواز العفو

عن الفاسق وقالت الاشاعرة واصحابنا انها في اسفل العقاب عن
اهل الكبار قال المصنف لما كان قول الوعيدية مبني على مذهبهم بعد
جواز العفو وعلى القول بختم العقاب والتخليد وقد ابطالنا في بطل
نفسهم للشفاعة وبطلان قلناه وهو الحق لدلالة القرآن والخبر
اما الاول فقولهم واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات
والفاسق مؤمنين لما ياتي من تفسير الايمان في من امر النبي ص بالاستغفار
لهم فان كان الامر للوجوب فلا يترك المعصية وان كان للندب فكذلك
لرافة بنا ورحمة واذ اسال المغفر بباطلها لقوله ولست بعطيك
ربك فترضى واما الثاني فالحج الذي نفى لانه بالقبول لا دعاء
وهو قوله ادخرت شفاعتي لاهل الكبار من امي ولا اعتبار برتبة
الحسن البصري له وروايتهم معارضة باطله باجماع اكثر الامم
قال فابده الايمان تصديق ما يحجب تصديق من دين محمد ص
وهذا النفس اقرب الى موضع الغوى من نفس الوعيدية واهل
الكبار مصدقون فهم مؤمنون فيستحقون الثواب لذاتهم لانه
عوض من الايمان **اقول** هنا مسئلتان الاولى الايمان لغنه
التصديق قال نعم وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين وشرعاً قال
الكراميه هو التلفظ بالشهادتين وهو بطم لقوله قالوا لاهل
امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وقال الوعيدية هو فعل
الواجبات وترك المحرمات وهو بطم اي لقوله ان الذين امنوا

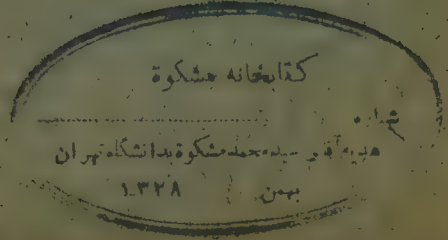
وعمل الصالحات والعطف بفقضى الغايرت ولقوله نعم الذين آمنوا
ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وقيل اعتقاد بالجنان واقرار باللسان
وعمل بالاركان ويجعل على الكامل والمحى انه التصديق ثم لا يفتقر
كك والنقل خلاف الاصل فهل هو باللسان القلب معا فالنص
في مجزئته وبعض شيوخنا نعم لقوله نعم ومجدها واسبقتهما
انفسهم فلا يكون القلب احد كافي ولا اللسان وهذا لقوله لم
تؤمنوا كما تقدم وفيه نظر لان اليقين القلبى من غير ادعان غيره
كاف فجاز ان يكون دهم لعدم الادعان ولهذا لم يقل صدقنا
انفسهم والمحى باخنا والمضم هنا وهو انه التصديق القلبى لا
غير لقوله اولئك كذب في قلوبهم الايمان وقوله ولما بداخل الايمان
في قلوبكم فيكون حقيقته فيه فلو طابق على غير لزوم الاشتراك والمجاز
وهما خلاف الاصل نعم الاقرار باللسان كما شف عنه والتمثال
الصالح ثم انه الفاسق فاعل الكبر هل يمتحى مؤمنا قال الوعد
لا الفعلة الكبر التي تركها جزء والايمان ولكن ليس بكاف عنه
لاقرار بالاشهاد بل من فله من منزلة بين المنزلتين والمحى انه مؤمن
لما قرأناه من حقيقته الايمان فهو مصدق ح فهو مؤمن واذا
كان مؤمنا كان مستحقا للثواب لذاته لا لانه عوض ايمانه ولقوله
وبشر الذين آمنوا ان لهم قد صدق وعنده ربهم قال تبصرو
الوحوش تحشر كما وعد الانصاف وايصال اعراض الام

اليها

اليها كما يلبس بعدة وكان المكلفون بوصل اليهم اعراض الامهم شفا
وبحسب الجميع محاسبية حقه **اقول** قوله نعم وما من دابة في الارض
ولا طائر يطير بجناحه الا ام امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء
ثم انهم يحشرون فدل على عموم الحشر لكل حيوان وفيه التحقير
كل من له حق من ثواب وعوض وعليه حق من عقاب وعوض يجب
بعثه وايصال حقه اليه واخذ الحق منه سواء من المكلفين ومن غيرهم **كان ح**
من انسان وحيوان فثنا فوايد **الاول** لا الم المبدأ الصاد رغبة
في حق الانسان وغيره يجب امر ان احدهما اللطيفة قال لنا كما
في حق المكلف وغيره كما لا لاطفال واليهام يخرج بذلك عن
البحث وثانها العوض يخرج بذلك عن الظلم والعوض يقع على
خال عن التعظيم والاحلال ولا يجب وامر ولا يجب حصوله في الدنيا
بل يجوز فاذ لم يوصل اليه يجب بعثه لا ايصال **الثاني** في الام الصاد
من غير نعم من مكلف يجب عليه نعم الانصاف للمسلمين المؤمنين
ينقل اعراضه للمسلم لغدره نعم وعده هذا اذ لم يكن باسره
او باحضره فان كان كك فعليه نعم وان كان صادرا من غير مكلف
كالمجروحان الاجم والمجروحان المحى ان العوض عليه نعم لانه يمكن للمؤمن
وانه لم يخلو له زاجر يكون كالمغري فلو لم يجب العوض عليه لزوم
الظلم وقيل يكون على المؤمن لقوله نعم ينصف للجماء من الضمنا وقيل
لا عوض لعدم التكليف وما ضعف **الثالث** الحساب قبل هو نقول

لعبد على اعماله الصالحة والطاهرة ليعرف استحقاق الجزاء على الصالح
 والمؤخذ على الصالح وهو غير متصور الا في حق من له تعقل وفهم
 فقول المصنف بحاسب الجميع فيه نظر لان الجميع الواسع وغير المكلفين
 واولئك ليس لهم عقل اللهم الا ان يراد بالمحاسبه ايضا حقهم
 بهم فيكون اطلاق لفظ الحساب مجازا قال ختم وبصير حيث
 وفيها ما وعدنا به فلنقطع الكلام على بصيرة وهي اية من نظر بعين
 عقله في خلقه وشاهد هذا الحكم في بديته بحسب علمه ان يعرف
 غرض الخالق في خلقه بفضله ولا يصنع بغير طمعه ولا شغى
 شفاء مبيدنا وخسرانا مبيدنا وفنا الله نعم السعادة الاخرة محمد
 وعترته الطاهرة **اهل ختم المصنف** رحمة الله ورسالة هذه النصيحة و
 مضمونها الحق على عبادة الله والقيام بحقه بحسب الجهد و
 الطاعة وذلك لانه اذا نظر بعين عقله اى يفكره وبصيرته في
 خلقه وما اودع فيها من الحكم والادب ان كافا لسخانه ولم يفكر
 في انفسهم فانه يظهر تفصيلا لبيان ما تقدم تحقيقه اجالا وذلك
 لان كل جزء من اجزاء بدنه واعضائه له خاصته وفيه تدبير عليه
 ولا يحصل في غيره ولا يتحقق بدون وجوده على ذلك الوجه وعلى
 ذلك الوضع ومن وقف على علم التشريح وقف على حقيقة ذلك
 وماذا الا لا تغد برعز بر علمه وتدبيره في رحمتكم بفعل الغرض
 وغايات يرجع الى المكلفين فيجب عليهم شكره والقيام بواجب

حقهم وقد بنيتهم على المطمئنهم وهو يعلم ان اولي البصائر فيهم
 لذلك عارفون وله يعقلون فقال وما خلفت الحن والانس لا
 لعبدون اشفاقا عليهم وقد كبر اوخذ بدل النعم ليهيئهم من
 قام بذلك فقد فاز فوزا عظيما وادرك رضوانا جبارا ومن
 لم يقم بذلك شقي شقيا مبيدنا وخسرانا مبيدنا جعل الله وينا
 من الفائزين بمقام القيام بحقوق الملك العلام والاس
 استعداد لحلول دار السلام والخير في رزق محمد بنده
 سيد الانام والامه صابح الاطلام وخلفاء الكرام
 ولنقطع الكلام حامدا ولا لانه شاكرا وللنصير
 مغفرين **بسم الله الرحمن الرحيم** وعلى محمد
 وصلى الله عليه واله وسلم وعلى اهل بيته
 وآله الطاهرين فدمت اعيانكم
 الوهاب على يد اقل خلقه
 في الخلق من اقل المؤمنين
 على البر والتقوى
 باعلامه



۲۰۹

دکتر ۲۰۱۱
۵

211

215

